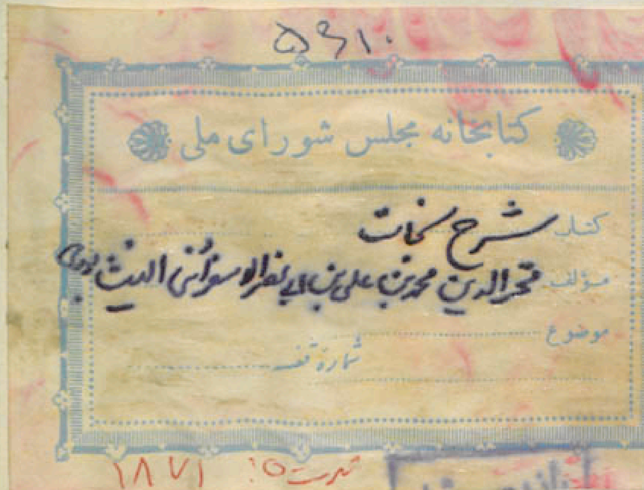
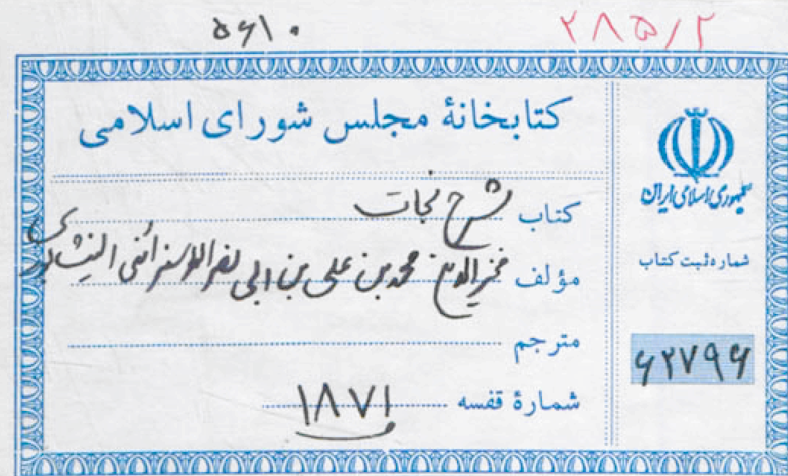
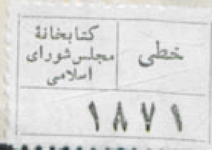


۵۶۱۰
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح نجات
مؤلف فخرالدین محمد بن علی بن ابی نصر الاسفراینی النیشابوری
موضوع
شمارهٔ قفسه
۱۸۷۱





۵۶۱۰
۲۸۵/۲
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۶۲۷۹۶
کتاب شرح نجات
مؤلف فخرالدین محمد بن علی بن ابی نصر الاسفراینی النیشابوری
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۷۱



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۷۱



نجاة مختصر لابن سينا ...
وقد شرحه محمد الحارثي السرخسي (كذا)
الذي ساح اكثر الاقاليم لطلب الحكمة
كما ذكره الشهرزوري في النزهة (يعني
نزهة الأرواح في تراجم الحكماء)
كشف الظنون طبع اسطنبول ج ٢
ص ١٩٥١٠٥٨ اقول ترجمة السرخسي
مذكورة في تتمة صوان الحكمة
لابي الحسن علي بن زيد البيهقي
المتوفي سنة ٥٦٥ه والشارح
كان من اعاظم حكماء عصره
وقال في الذريعة الى تصانيف الشيعة
ج ١٤ ص ~~١١٢~~ ١٠٠ رد ١٩٠٠ : شرح النجاة
للشيخ فخر الدين قطب الاسلام والمسلمين محمد بن
علي بن ابي نصر الأسفرائني النيسابوري
اوله سبحان من لا يعرف حق معرفته الا
بالعجز عن معرفته ..... الى قوله والصلاة
على المصطفين من عباده محمد وآله ويظهر
منه ان الشارح قرأ على الفخر الرازي ولكن
الظاهر من الخطبة تشيعه كما لا يخفى وهو شرح
كامل للمتن اورد فيه خطبة النجاة بتمامها
عنوان المتن قال وعنوان الشرح التفسير
رأيت النسخة في مكتبة محمد علي الخونساري
بالنجف الأشرف انتهى.

اقول هذا الشرح وان
كان بعنوان قال و
التفسير لكنه ليس بكامل
للمتن بناء عليه يترجح
ان يكون للسرخسي لا سيما
فانه لا اثر فيه من الامام
فخر الدين الرازي



١

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الاولى من الطبيعيات من كتاب النجاة الفصل الاول في بيان
موضوع هذا العلم قال الشيخ المقالة الاولى الى قوله والسكونات
الفقير هيهنا ابحاث البحث الاول في تعريف العلم الطبيعي العلم اما ان
يكون علما بما يكون لقدرتنا واختيارنا فيه تاثير واما ان لا يكون
والقسم الاول يسمى حكمة عملية واما ان يكون بحثا عما لا يجب ان يكون في
مادة بل يمكن ان يكون في مادة وان لا يكون اما الذي يجب ان يكون
في مادة فاما ان يجب ان يكون في مادة معينة وهو العلم الطبيعي وذلك
الاجسام الطبيعية فان لكل واحد مادة معينة واما الذي يجب ان يكون
في مادة لكن لا يجب ان يكون في مادة معينة وهو المسمى بالعلم الرياضي
وذلك مثل الاشكال فان المثلث مثلا وان كان يحتاج الى مادة لكنه
يحل في اي مادة اتفقت واما القسم الذي لا يجب وجوده في مادة
اصلا فهو المسمى بالعلم الالهي وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلي
والجزئي ونحوها من الامور التي تعرض تارة للمجردات المفارقات واخرى
للماديات المقارنات البحث الثاني في تعريف الصناعة النظرية اما الصناعة
فالمراد منها كل علم يتكلم فيه ويبحث عنه واما النظرية فاعلم ان العلم
اما ان يكون بديهيا او لا يكون كسبيا وذلك لان حصوله اما ان
يتوقف على ترتيب امور معلومة في الذهن متأدية اليه واما ان
لا يتوقف عليه بل هو حاصل ابتداء والقسم الاول هو النظري
والقسم الثاني هو البديهي واذا عرفت هذا فلنقل حينئذ ان العلم

الطبيعي

بحث ٣

الطبيعي علم نظري البحث الثالث قد عرفت في المنطق ان الموضوع يطلق
على معان واعرف ان لكل علم بحثا عن اعراضه ولواحقه الذاتية ولما كان
العلم الطبيعي من العلوم النظرية وجب ان يكون له موضوع يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية وقوله وكل صناعة نظرية فلها موضوع من الموجودات
او الوهميات المراد منه ان كل علم نظري فله موضوع وذلك الموضوع
لا بد وان يكون موجودا في الخارج او في الذهن حتى يمكن ان يبحث في ذلك
العلم عن اعراضه ولواحقه لان ما لا تحقق له بوجه ما لا يمكن اثبات
شيء له وقوله وموضوعه الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير
اعلم ان العلم الطبيعي لا يبحث عن الجسم من حيث انه واجب او ممكن
او من حيث انه محدث او قديم او كلي او جزئي فليس البحث عن هذه الامور
بحثا طبيعيا بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن وما يطرأ من حيث انه
متغير فلهذا قيده فان الاجسام الموجودة بما هي في التغير قال الشيخ
وبعض موضوعات العلم الى قوله في وجوده الفقير المراد من المبادي
الاجزاء والاسباب وانما حكم على بعض موضوعات العلوم بهذا الحكم
ولم يحكم على جميع موضوعات العلوم بهذا الحكم لان موضوع العلم
الالهي الموجود المطلق وليست له الاجزاء والاسباب ايضا فلانه لا بد
من انتهاء موضوعات العلوم الى موضوع غير مركب من الاجزاء والمبادي
قطعا للدور والتسلسل واما قال وموضوع العلم الطبيعي من تلك
الجملة يعني موضوع العلم الطبيعي له اجزاء واسباب لان موضوعه الجسم
وهو مركب من مادة وصورة وله اسباب بها يوجد قال الشيخ وللعلوم
الى قوله الفقير المبادي اما ان يكون مسلما في جميع مسائل ذلك العلم واما ان
من تلك
الجملة

يكون مبادئ لبعض مسائله اما القسم الاول فاما ان يكون مبادئ بعضه واما
ان لا يكون والقسم الثاني لا بد من تقسيمه وهو اما ان يبين في ذلك العلم
واما ان يبين في علم آخر وليس يمكن ان يبين في ذلك العلم لانه لما كان
مبدا لجميع مسائل ذلك العلم فلو بين في ذلك العلم لصار مسالة من مسائل
ذلك العلم ويلزم ح كون الشيء مبدأ لنفسه ومعرفا لنفسه وهو محال
فاذن لا بد وان يبين في علم آخر ثم لا يخ اما ان يكون ذلك العلم الآخر
علما يتوقف بيانه على هذا العلم واما ان يكون علما لا يتوقف بيانه عليه
والقسم الاول باطل لانه لما فرضنا ان ذلك المبدا مبدا لجميع مسائل
هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا لذلك العلم الآخر فلو فرضنا ذلك
العلم مبدا لاثبات هذا العلم لافتقر كل واحد منهما الى الآخر ويلزم الدور
فثبت انه لا يمكن بيان مبدا هذا العلم الا في علم آخر يكون ذلك العلم الآخر
غنيا عن هذا العلم فيكون ذلك العلم اعلى مرتبة في المعلومية واما القسم
الثاني وهو ان لا يكون ذلك المبدا مبدا لجميع مسائل ذلك العلم
بل لبعض مسائله فيمكن اثبات هذا المبدا في ذلك العلم بعينه
بشرط ان لا يدور وهو ان لهذا العلم مبدا آخر يعني باثبات مسائل آخر
غير الاول فبهذا الطريق يمكن اثبات بعض مبادي علم في ذلك العلم بعينه
قوله وللعلوم ايضا مبادي واوائل من جهة ما يبرهن عليها فالمراد
منه ان العلوم النظرية لا بد وان يكون مستفادة من البراهين والبرهان
مركب من مقدمات يقينية قوله وهي المقدمات التي لا يبرهن في ذلك
العلم بل انما يبرهن في علم آخر فاعلم ان الشيخ اجرى هذا الكلام على
الاغلب والتحقيق ما ذكرنا قوله والعلم الطبيعي من تلك الجملة يريد به ان العلم

والبرهان

الطبيعي

الطبيعي مبادي لا يبرهن عليها في ذلك العلم وانما يبرهن بها مسائل
العلم الطبيعي ويبرهن عليها في علم آخر على ما ذكرنا **قال الشيخ** ولنشر على والاعلى
الى قوله وضعا **الشرح** العلم الجزئي هو الذي يبحث فيه عن بعض الموجودات
مثل العلم الطبيعي فانه علم يبحث عن الموجودات المفتقرة الى المادة
في الخارج والذهن واذا عرفت ان العلم الطبيعي علم جزئي وكل علم جزئي
~~فلا بد له من مبادي يبرهن بها مسائله فاذن العلم الطبيعي علم جزئي وكل~~
~~علم جزئي فلا بد له من مبادي يبرهن بها مسائله~~ فاذن العلم الطبيعي له
مبادي يبرهن بها مسائله ثم ان تلك المبادي قد يكون بينة بنفسها
وقد يحتاج ان يبين ويبرهن عليها في علم آخر ويكون في هذا العلم مسلمة
على سبيل الاصول الموضوعة لانه لو برهن صاحب علم على مبدا علم
حسبانه صاحب ذلك العلم لزم الدور وهو محال بل يجب بيان ذلك
المبدا في علم اعلى منه الى ان ينتهي الى العلم الكلي المتكفل ببيان مبادي
العلوم كلها ويسمى هذا العلم باسماء احدها العلم الكلي وانما سمي به لان
اكثر اقسامه يبحث عن الامور الكلية فسمي باسم اكثر اجزائه واقسامه وثانيها
العلم الالهي وانما سمي بهذا الاسم لان فيه يبحث عن الامور المتعلقة بواجب
الوجود لذاته وهو الله تعالى وهذا هو العلم الالهي خاصة فسمي المجموع
بالعلم الالهي تسمية للشيء باسم اشرف اقسامه وثالثها علم ما بعد الطبيعة
وقد سماه بعلم ما قبل الطبيعة بعض اصحابنا اما انه علم ما قبل الطبيعة فلان
العلم الالهي متقدم بالشرف والفضيلة على العلم الطبيعي اما اولا فلان
المعارف اشرف من المعارف واما ثانيا فلان المجردات علل للطبيعيات
فيكون متقدمة بالذات واما انه علم ما بعد الطبيعة فلانه متأخر عن العلم الطبيعي

والعلم بالطبيعيات اقرب الى الفهم من المجردات والابتداء بما الاقرب
الى الفهم اولى في التعليم والتعلم الفصل الثاني في الاصول الموضوعة في
العلم الطبيعي قال الشيخ في المبادي التي الى قوله فيه حالة الشارح لما اثبت
ان للعلم الطبيعي مبادي يبرهن بها مسائله ولا يبرهن عليها في العلم
الالهي اراد ان يعد تلك المبادي اصولا موضوعة ومصادرات المبدأ
الاول كون الجسم الطبيعي مركبا من الهيولى والصورة وهو قوله ان الاجسام
مركبة من مادة اي محل وصورة هي حالة فيه واعلم ان لفظ الجسم يطلق
على المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق ويسمى الجسم التعليمي وهو
عرض قائم بالجسم الطبيعي ويطلق على الجسم الذي هو قائم بالنفس ويسمى
الجسم الطبيعي وهو مركب من مادة هي محل وصورة جسمية هي حالة فيها
فلهذا قال الاجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة فان قيل ما السبب
في انه جعل كون الاجسام مركبة من مادة وصورة من مبادي العلم الطبيعي
مع انه لا يبرهن عليه الا في مسائل من العلم الطبيعي على ما ذكره في الشفا
والاشارات قلنا قد بين الشيخ وجه العذر في شرح العيون فقال لما كان
موضوع هذا العلم الجسم الطبيعي من حيث انه يتغير والجسم الطبيعي
مركب من المادة والصورة فكانتا مبدأين لموضوع هذا العلم فلا جرم
جعلهما مبدأين له اذ لا بد من وضعهما اولا ثم وضع الجسم الطبيعي
قال الشيخ وتسمى المادة الى قوله الى التمثال الشارح الهيولى اما اولى واما
ثانية اما الهيولى الاولى فهو محل للصورة الجسمية واما الهيولى
الثانية فهي محل الصورة النوعية ومثاله النحاس فانه مادة وهيولى
للصورة التمثالية ومثل الخشب لصورة السرير فانه مادة وهيولى

عدا وسمى تلك المبادي صح

لصورة

لصورة السرير وانما اورد المثال من الهيولى الثانية لانه اظهر فذكره
لزيادة التفهيم قال الشيخ والعام لهما كلها الى قوله شيا واحدا الشارح
الصورة لفظ مشترك يطلق على معان احدها الصورة الجسمية التي
هي مقومة للمادة الجسمية وثانيها الصورة الطبيعية وثالثها الاشكال
ورابعها المقدار المسمى بالبعد والامتداد فالمراد من الصورة هاهنا
هذا المعنى ولا شك ان الاجسام مشتركة في الابعاد الثلثة لان كل جسم
يمكن ان يفرض فيه بعد اولا وبعد ثانيا واقعا على زاوية قائمة وبعدا
ثالثا واقعا عليهما على زاوية قائمة ولهذا فسّر الجسم بانه الذي يمكن ان
يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعلم ان في هذا
التعريف قيودا الاول قوله هو الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد وانما
ذكر امكان فرض الابعاد ولم يذكر الابعاد بالفعل لان الجسم قد يخلو عن
الابعاد بالفعل كالكرة المصمتة لكن لا يمكن خلوه عن امكان الابعاد
فيه فان قيل ما المراد من الامكان هاهنا قلنا المراد منه هو الامكان
العام ليتناول ما يكون الابعاد حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك
وما يكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية
وما لا يكون شي منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة
المصمتة فانه لو اريد به الامكان المقارن للعدم لخرج البعض
عن الحد او الرسم بالجسم الذي يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل لان
القوة تعدم مع الفعل قوله على زوايا قائمة ولا بد من تفسير الزوايا
القائمة وقد ذكره الشيخ هاهنا فقال اذا وقع خط مستقيم على
خط فان لا يكون ميله الى احد الجانبين اكثر من ميله الى الجانب الاخر

وأما أن لا تكون فإن لم يكن ميلها إلى أحد الطرفين أكثر من ميلها إلى الطرف
الآخر حصلت زاويتان إحداهما حادة والأخرى منفرجة هكذا
فإن قلت لم يشترط كون الزاوية قائمة في تعريف الجسم قلت لأنه لا يتصور
إلا فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة أما إذا كانت
الزوايا غير قائمة فلأنه يمكن أن ~~يعرض في الجسم أكثر من ثلاثة أبعاد~~
~~متقاطعة على زوايا القائمة أما إذا كانت الزوايا غير قائمة فلأنه يمكن~~
يعرض في الجسم أكثر من ثلاثة أبعاد متقاطعة على زوايا غير قائمة **قال الشيخ**
والأقطار التي إلى قوله يقطعها **أقول** هذا الكلام يحتمل معنيين أحدهما
أن الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة وثانيهما أن كل جسم يستحق مقدارا
المادة هي موضوعة لذلك المقدار فيمتنع أن يحصل ذلك المقدار لجسم آخر
قال الشيخ والمادة إلى قوله هذه الأقطار **أقول** كما أن الصورة الجسمية
مبدأ من المبادئ الموضوعة لهذا العلم وسيأتي البرهان عليه في العلم
الكلي إن شاء الله تعالى واعلم أن البعد يطلق بالاشتراك على الصورة
الجسمية وعلى مقدار الجسم **قال الشيخ** وتلك المادة إلى قوله في الوجود **أقول**
الغرض من هذا الكلام إثبات إمكان التخلخل وهو أن يصير حجم الجسم
أعظم من غير أن ينضم إليه شيء من خارج أو يقع في داخله فرج وضده
التكاثف وملخص كلامه هو أن مادة الجسم ليس لها في ذاتها حجم
ومقدار وإن كانت هي محلا للحجم والمقدار وإذا كان كذلك كانت نسبة
المقادير إليها بالقبول على السوية فح لا استبعاد أن تكون مادة لها مقدار
صغير تقبل مقدارا أكبر وبالعكس فإن قلت هيولى الفلك ليس لها
في ذاتها حجم ومقدار مع أنها لا تقبل إلا ذلك المقدار المعين وكذلك

الشكل المعين قلت غرض الشيخ إمكان تبدل المقادير المختلفة في الأجسام
العنصرية ومادة الفلك مخالفة بالماهية لمادة الأجسام العنصرية
ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوته لما يخالفه في الماهية قال الشيخ فلا
عجب أن تكون مادة تقبل حجما ثم فوقه ومادة بعينه وهذا دعوى منكر غير تام
قوله وتلك المادة لا توجد في حد ما لا بهذا البعد ولا بهذه الأقطار
على أنها أخرى وجودها فمعناه أن لا الصورة الجسمية ولا المقدار
جزء من الهيولى وقوله بل هي خارجة عن ذات المادة وإن كانت
حالة فيها مقارنة لها فهذا كالمكرر وقوله وليس للمادة بذاتها
مقدار وفقط هذا أيضا مكرر من غير فائدة وقوله وليس لها ذلك بذاتها
بل هي مستعدة لقبوله فلا عجب أن تكون مادة تقبل حجما ثم توجد ذات
وتقبل من حجم إلى حجم المراد منه جوابه لما كانت المادة ليس لها في ذاتها
مقدار وبعد كان وجود مادة قابلة للمقادير المختلفة بأن تصير حجمه أكبر
مما كان من غير أن ينضم إليه شيء من خارج أو يصير أصغر من غير أن يقع في
داخله فرج **قال الشيخ** وفي مادة إلى قوله والأخرى الصورة **أقول** كما أن
للأجسام الطبيعية صورة جسمية مقومة لمادتها كذلك لها صور نوعية
هي مبادئ لكيفياتها أي حرارتها وبرودتها ويبوستها ورطوبتها
وأينها أي حصولها في الحيز والمكان وشكلها وسائر القوى وكما أن
الصورة الجسمية أصل مستعمل في هذا العلم على سبيل الوضع فكذلك هذه
الصور النوعية أصول موضوعة في هذا العلم ومبرهن عليها في العلم
الكلي الإلهي وأما قوله فإذا كان الأمر على هذا فللأجسام الطبيعية أول
أحدث على الإطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فمعناه أن أحدهما

الجسم الطبيعي من حيث انه الجسم الطبيعي ولا بغير من جهة الصورة النوعية مثل
الجسم الناري والارضي وغير ذلك فليس من المبادي الا المادة
والصورة وهو مركب منهما **قال الشيخ** ولواحق الاجسام الى قوله واعلم
الفقير لما كان العلم الطبيعي يبحث عن اللواحق التي تلحق الجسم الطبيعي لذاته
وهي الاعراض العارضة التي هي المقولات التسع كما ذكر في المنطق بعضها
وتمامها مذكور في الالهي كان هذا المقام مقام المبادي والاصول الموضوعة
في هذا العلم ولا بد ههنا من بيان الفرق بين الصورة والعرض وهو
من وجوه احدها ان الصورة تحل في المادة غير متقومة في ذاتها والعرض
يحل الجسم بعد تقومها وتحصلها بالمادة والصورة وثانيها ان الصورة
متقدمة على المادة بوجه لانها علة لها بوجه وايضا انها متقدمة على العرض
بوجه لانها متقدمة على ما تقدم عليه وهو الجسم والعرض متأخر عن
المادة بالذات وثالثها ان الصورة اذا حدثت في المادة غيرتها الى
نوع آخر فان الصورة الانسانية اذا حلت النطفة غيرتها عن
نوعها وكذلك الصورة النارية اذا حلت التراب غيرت نوعها
وماهيتها وليس العرض كذلك فان السواد مثلا اذا حل في المحل
لا يبدل نوعه ولا يصير نوعا آخر **قال الشيخ** والمبدأ المفارق الى
قوله المفارق **الفقير** الاجسام مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فله سبب منفصل عنه فالاجسام الطبيعية لها سبب منفصل عنها وذلك
السبب ليس بجسماني فاذن هو مفارق وهو مبدأ للاجسام الطبيعية
ولكنها الهيولى والصورة بان يفيض المادة بالصورة ويفيض بهما الاجسام
الطبيعية ولما كان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية المركبة

من المادة والصورة وذلك المبدأ امر مفارق عن المادة لاجرم ليس
للطبيعي بحث عنه وانما يبحث عنه العلم الالهي ولقائل ان يقول اذا
لم يكن للطبيعي بحث عن المبدأ المفارق فلم اورده في الاصول
الموضوعة **قال الشيخ** وللاجسام الطبيعية الى قوله افعالها **الفقير** لا شك
ان الاجسام الطبيعية انما تتحقق في الخارج وتصير نوعا بالفعل
بانضمام الصورة النوعية بها وانها بانضمامها قبل انضمام الصورة النوعية
بها فان الصورة النوعية كمال لها وهي كمال اول لها لانها بها
تصير نوعا بالفعل ثم تتبع نوعها كمال ثان وهو افعالها وانفعالاتها
كالقطع للسيف مثلا والاحساس والحركة الارادية للحيوان والفهم
والروية للانسان واذا عرفت هذا فنقول المبدأ المفارق يعطي
هذه الكمالات في الاجسام الطبيعية لا بذاته بل بتوسط قوى موجودة
في الاجسام هي مبادئ للكمالات الثانية للاجسام وهذا ايضا
من مصادرات العلم الطبيعي **قال الشيخ** وليس شيء الى قوله في الاجسام
الطبيعية **الفقير** ههنا ابحاث البحث الاول في تحقيق هذه المصادرة
فنقول كل جسم يتحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان يكون نفس
ذاته واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان يكون معنى فيه واما ان
يكون مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والاقسام
كلها باطلة الا ان يكون معنى فيه ليس بعينه ولا جسم آخر وهو قوى
قائمة بالجسم وهذه القوى تنقسم الى ما تصدر عنها افعالها بالقصد
والاختيار والشعور والى ما لا تصدر عنها افعالها بذاتها لا بالقصد
والاختيار والشعور وكل واحدة منهما تنقسم الى ما تكون الصادر منها

أفعالاً متحدة على نهج واحد وإلى ما يكون الصادر منها أفعالاً مختلفة
على أنهاج مختلفة فهذه أقسام أربعة الأول القوة التي يصدر عنها
الفعل على نهج واحد بغير قصد واختيار وشعور بل بالتسخير
وهي المسماة بالطبيعة ولا يخلو عنها جسم قط ومثاله القوة الفاعلة
لحركة النار إلى فوق والقوة الفاعلة لحركة الأرض إلى سفل والثاني
القوة التي تفعل أفعالاً مختلفة على مناهج مختلفة بغير قصد واختيار
وشعور بما يصدر عنها وهي المسماة بالنفس النباتية ومثاله القوة
الفاعلة لامتداد أعضاء الحيوان وأجزاء النبات في الطول والعرض
والعمق والفاعلة فيها صوراً وأشكالاً مختلفة فيجعل بعضها لحماً
وبعضها قلباً وبعضها دماغاً الثالث القوة التي تفعل أفعالاً مختلفة على
مناهج مختلفة لكن بالقصد والاختيار وصحة الشعور بها وهي المسماة
بالنفس الحيوانية الحالة في أبدان الحيوانات الرابع القوة التي
يصدر منها الأفعال على جهة واحدة وعلى نهج واحد بالقصد والاختيار
والشعور وهي المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية المباشرة للتحريك
البحث الثاني في تفسير ألفاظ الكتاب أما قوله وليس شيء من الأجسام
الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك
وليس ذلك له عن جسم آخر أو قوة عن جسم آخر إلا وفيه قوة من هذه القوى
المذكورة عنها يصدر ذلك وكل ما يصدر عنه من الأفعال فالمعنى
هذا الطويل هو أن الجسم لا يصدر عنه الفعل إلا لقوة قائمة
به قوله وهذه القوى التي عرفت في الأجسام على أقسام بل من جهة
أن هذه القائمة بالأجسام التي تفعل الأجسام بها أفعالها على تلك

أقسام قوله فمنها قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها
من أشكالها ومواضعها الطبيعية وإذا [illegible] وأزيلت عن
مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها أعادتها إليها وحفظتها
عليها ما لم يعق عن الحالة الغير الطبيعية الغير الملائمة إياها
بلا شعور وروية وقصد واختيار بل بتسخير وهذه القوى تسمى طبيعة
فاعلم أن القوة الطبيعية جنس يندرج تحتها أنواع لكل نوع فعل
معين على نهج واحد لا يتغير ولا يتبدل لكن صدور الفعل عنها
يكون بلا شعور وقصد واختيار عنها قوله وهي مبدأ
بالذات لحركاتها بالذات وسكونها بالذات ولسائر كمالاتها
التي بذاتها اعلم أنا لخصنا الكلام في تعريف ماهية الطبيعة
فصل هذا في القسم الذي ذكرناه في القوى إلا أنه لما أراد تعريف
ماهية الطبيعة فلا جرم نحن نشرحها أيضاً ونقل عن الفيلسوف
أرسطو أن الطبيعة مبدأ الحركة ما هي فيه ومبدأ السكون بالذات
لا بالعرض فقوله المبدأ أي يكون مبدأ الشيء من حيث ذاته وقد
يكون مبدأ له لا من حيث ذاته فمثال الأول النار ومثال الثاني
السقمونيا فإنه يسخن بذاته ويبرد بالعرض فإنه يبرد المحموم فيحصل
البرد فالطبيعة مبدأ بالذات لحركات الأجسام وسكونها واعلم
أنه لو اقتصر على قوله مبدأ بالذات لحركاتها وسكوناتها لكفى فلا
حاجة إلى تكرار الذات وكذلك قوله مبدأ بالذات يكفي فلا حاجة إلى
ذكره لا بالعرض لأنه إذا صدق على الشيء أنه مبدأ بالذات
إلا أن صدق أنه ليس مبدأ بالعرض فلعله كرره للتأكيد قال

قوله كما مبدءٌ اوّلٌ بالذات لحركاتها وسكوناتها يقتضي كون القوة الواحدة
علة لحركة وسكون معاً وهو ممتنع اما اولاً فلان الحكم بتضادها ممنوع واما
ثانياً فلان السكون عدم الحركة فكيف يعقل كون الشيء مبدأ العدم
اثره فلعلها الطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلاً في الحيز
الغير الطبيعي وتوجب السكون عند كونه حاصلاً في الحيز الطبيعي
قوله الشيء كيف يكون مؤثراً في عدم اثره قلنا الطبيعة لا توجب
السكون بمعنى عدم الحركة وانما توجب السكون بمعنى استقرار
الجسم في حيزه وذلك امر ثبوتي قوله والنوع الثاني قوى تفعل في
الاجسام افعالها من تحريك او تسكين او حفظ نوع من الكمالات
بالات ووجوه مختلفة فبعضها ان تفعل افعالاً مختلفة لكن بلا اختيار
ولا قصد فيكون نفساً نباتية وبعضها القدرة على الفعل
وتركه وادراك الملائم والمنافي فيكون نفساً حيوانية وبعضها
الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون
نفساً انسانية ولقائل ان يقول ان هذه النفس الانسانية المدركة
لحقائق الاشياء جوهر مجرد عن المادة ليس بجسم ولا جسماني فلا
يمكن ان يكون قسماً من اقسام القوى الحالة في الاجسام الثاني انه
جعل النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والانسانية نوعاً
واحداً وكل واحد منها مخالف للاخر بالذاتيات وفي الجملة فتقسيم
هذه القوى في هذا الكتاب مختل والصواب ما ذكرنا وقوله وانما النفس
بالجملة كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة الاولى ان نوقف
النفس في كتاب النفس فيحتمل توصيه الى ذلك الموضع قوله والنوع

الثالث يفعل مثل هذا الفعل لا بالآلات ولا بالاختيار بل بإرادة متجهة
الى سمت واحد لا يتعداه قلت لا يجعل النفس الانسانية قسماً
من النوع الثاني من القوى على ما ذكر كان يمكنه ان يجعل النفس
الفلكية ايضاً قسماً منه ولا احتاج الى افراده بنوع آخر فلا ادري
ما الفائدة فيه قال فمثل حركات الافلاك ايضاً مختلفة في عروضها
والطول لها في افعال مختلفة متكثرة من شيء واحد في شيء واحد قلنا
لكن لكل واحد منها ملك الا انه يعمل في نفسها وحدانية ولكل واحد منها
موضوع آخر بعضها بالذات وبعضها بالعرض قوله وهذه القوى
المذكورة ايضاً صور في الاجسام الطبيعية ههنا مباحثة وهو
ان يقال لو كان الامر كذلك لزم اجتماع مقومات كثيرة على الشيء
الواحد وذلك غير جائز وجوابه لما كان كل واحد منها يقوم الشيء
في مرتبة اخرى جاز ذلك قال الشيخ والصور التي الى قوله او غير ذلك
النفس اقول الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الاجسام الفلكية
فان موادها لا تخلو عن صورها المعينة واما الاجسام العنصرية فان
صورها المعينة تفارقها وتخلفها صورة اخرى مثال ان جسم النار
يزول عن مادته صورة النارية وتخلفها صورة الهوائية وعلى
العكس ايضاً ومثل هذا التبدل يسمى كوناً وفساداً فالكون
للصورة التي حصلت والفساد للصورة التي زالت واذا
هذا التبدل في العرض لا يسمى ذلك كوناً ولا فساداً بل يسمى استحالة
مثل ان يصير الماء البارد حاراً او بالعكس او نمواً ان كانت
حركة الكم الى الزيادة بسبب انضمام شيء من خارج اليه او تحللاً

صح

8

الكائنات الحركة النقصان
سببا لنقصان او نقصان
لكانا ان كان لاجل السبب
او بعلة صح

ان كانت الى زيادة لانها السبب او ذبول ان كانت الحركة من اين
الى اين او حركة وضعية ان كانت من وضع الى وضع والجسم في مكانه
الواحد مثل الاستدارة على نفسه قال الشيخ وكل ما كان الى قوله بالفعل
اقول الكائنات الطبيعية لها ثلث مبادي مقارنة كما ان للجسم الطبيعي
مبدأين مقارنين وذلك لانها حادثة لانها كائنة بعد ان لم تكن
فلا بد لها من مبادي ثلثة متقارنة احدها المادة التي يكون فيها امكان
وجوده ووجوده بالفعل وثانيها صورة حصلت في المادة حتى
تحقق الكائن بها وثالثها عدم سبقه والا لما كان حادثا بل ازليا
وهذا العدم ليس العدم المطلق بل عدم خاص وهو العدم المقارن
لقوة كونه اي لامكان وجوده لانه لو كان مطلق العدم الذي في
الصوف مثلا مبدأ لكون السيف وليس كذلك بل مبدأ السيف
العدم الذي في الحديد لانه لا ياتي السيف من الصوف ويأتي من الحديد
والمادة واذا اخذت فيها هذا العدم فهو هيولى واذا اخذت
فيها الصورة فهي موضوع ولنرجع الى شرح المتن قوله وكل ما كان
بعد ما لم يكن فلا بد له من مادة موضوعة توجد فيها او عنها او معها وبدا
في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد فاعلم ان هذه مصادرة اخرى
من مصادرات العلم الطبيعي ومعناه كذلك ان كل ما لم يكن كائنا ثم
كان فلا بد له من مادة توجد الكائن ما فيها مثل الصورة والاعراض
واما معها كالنفوس الناطقة فانها حادثة مع البدن واما عنها
فمشكل لان المادة من شانها مادة لا يحدث عنها شيء قوله ولا بد
له من عدم متقدمه لا بالذات بتقدمه عدم فهو ازلي فان قيل جعل العدم

لكان العدم

مبدأ للوجود لوجوه احدها ان العدم مناقض للوجود والشيء
يستحيل ان يكون علة لنقيضه وثانيها ان العدم ~~مبدا الموجود~~
نفي محض والعدم المحض لا يمكن ان يكون مؤثرا في الوجود والا
لانسدت باب اثبات الصانع وثالثها ان هذا العدم سابق على هذا
الوجود والسابق على الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه ورابعها
ان كان العدم مبدأ لكان للشيء الواحد اسباب لا نهاية لها لعدم
العدمات وذلك لان كل شيء فانه يصدق عليه سلب ما عداه عنه
وتلك السلوب لا نهاية لها وخامسها ان جاز جعل هذا العدم مبدأ
لهذا الوجود باعتبار ان هذا الوجود لا يتصور الا بعد العدم
لجاز ان يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم باعتبار ان ذلك
العدم لا يتصور الا بعد ذلك الوجود قلنا لا نعني بكون العدم مبدأ
لوجود الكائن كونه مؤثرا في وجوده بل نعني به ان لا يتصور وجود
الكائن الا وان يتقدمه ويسبقه هذا العدم ~~وعلى هذا العدم~~
وعلى هذا اخرج الجواب عن قوله الشيء لا يكون مؤثرا في وجود نقيضه
وعن قوله لو كان العدم مؤثرا لانسدت باب اثبات الصانع وعن قوله
لو كان مبدأ لكان للشيء الواحد عدمات لا نهاية له قلنا لم نجعل العدم
الخاص مبدأ وهو المبدأ المقارن لقوة كونه اي لامكان كونه
ولا يلزم من كون هذا العدم مبدأ كون جميع العدمات مبدأ وعن قوله
ان جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود فلم لا يجعل كون الوجود
مبدأ لهذا العدم قلنا هذا العدم لا بد للكائن منه وهو سابق
على هذا الوجود فجعل مبدأ لهذا الوجود بهذا الاعتبار قوله ولا

من صورة له حصلت في المادة في الحال والا فالمادة كما كانت ولا
تكون معناه ان الكاتب لا بد له من صورة حال كونه كاتبا والا
لما كان كاتبا قوله فان المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة
ثلث فان قيل العدم سابق على الكاتب فكيف يكون مقارنا قلنا
العدم مقارن للمادة التي فيها امكان كون الكاتب قوله وكون
العدم مبدا هو انه لا بد منه للكاتب من حيث هو كاتب ولا على الكاتب
بذاته وهو مبدا بالعرض لان بارتفاعه يكون الكاتب لا بوجوده هذا
تفسير لمبدائه هذا العدم لكن لقائل ان يقول كما انه لا بد للكاتب
من هذا العدم من حيث هو كاتب فكذلك لا بد لهذا العدم من حيث
هو هذا العدم من وجود الكاتب وقوله وهو مبدا بالعرض لان
بارتفاعه يكون الكاتب لا بوجوده يعني ان هذا العدم ليس مبدا
لهذا الوجود والا لكان مستمرا مع الوجود بل مبدا بالعرض
لان عند ارتفاعه يحصل الكاتب قوله وتوسط الصورة في الوجود
اولى من توسط المادة لانها علتها المعطية للوجود ولهما القوة
ووجودها قلت هذا الكلام لا يليق بهذا الموضع فكان الاولى
ان يذكر عند ذكر الصورة قوله واما العدم فليس هو ذاتا
موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع
الذات الموجودة بالقوة لقائل ان يقول هذا الشيء هو الشيء
الواسطة بين الوجود والعدم والشيخ غير قائل به قلت معناه
ان هذا العدم الذي جعل مبدا للشيء هو عدم خاص لا العدم
المطلق وهو عدم ذات موجودة بالقوة اي بالامكان قوله

بل صورة ومادة وعدم
يعني لما كان الامر على ما قلنا
لا جرم يلزم ان المبادي
المقارنة للطبيعيات الكائنة
ح

وليس

وليس اي عدم الشيء مبدا للكاتب بل العدم المقارن كونه اي
لامكان كونه ولهذا ليس العدم في الصورة مبدا لكون السيف الية
بل العدم الذي في الحديد فانه لا ينافي تكون السيف من صورة تنافي
سمة الحديد هذا الكلام ظاهر واقول هذا البحث ركيك فلا ادري
لمن فائدة طول الكلام فيه **قوله الشيخ** والاسباب الكائنة الى قوله
لا تخلو يوجد **التفسير** اعلم ان اسباب الكائنات اربع المادة والصورة
والفاعل والغاية ووجه الحصر هو ان ما يحتاج اليه الكائن اما ان
يكون جزءا من ماهيته واما ان يكون خارجا عنه اما القسم الاول
فاما ان يكون جزءا به يكون الشيء بالقوة واما ان يكون جزءا يكون
الشيء به بالفعل والاول هو المادة وهو مثل الخشب للكرسي
والثاني هو الصورة وهو مثل شكل الكرسي وهيئته واما الخارج
عن ماهيته فاما ان يكون ما به يوجد الشيء واما ان يكون ما لاجله
يوجد الشيء والاول هو الفاعل مثل النجار الذي يعمل
الكرسي في الوجود والثاني هو الغاية مثل صلوح الكرسي للجلوس
عليه **قال الشيخ** وقوم يحدون الى قوله بدعة القوم **التفسير** اقول
ان فسر بالشرط ما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلا شك ان الآلات
والشرائط من جملة الاسباب اما المثل فاعلم ان افلاطون ثبت
للطبيعيات صورا مفارقة سماها بالمثل ويقول يحتاج الطبيعيات
الى هذه الصورة المفارقة فعد هذه المثل من تمام الاسباب
وهذا المذهب باطل **قال الشيخ** وجميع الاسباب الى قوله لا فائدة
التفسير الطبيعة والكائنات يفعل افعالها بغير شعور واختيار

وقصد لكن لما كانت تفعل تلك بحد العليم الحكيم تعالى وتقدس ايمانا وجب
ان يكون افعاله لغاية وحكمة وكمال ولا يكون شيء من افعاله خاليا
عن الحكمة والفائدة التي الندرة مثل الاصبع السادس قال الشيخ
وليس يكون الى قوله والمولد الشارح اقول لما ذكر ان عشرة الا
لفاظ اول فصول اما المبدأ الاول فهو الواجب الوجود لذاته واما
الفاعل القسري فاعلم ان كل فعل فاما ان يكون لقوة موجودة في
الجسم واما ان يكون لامر مباين عنه وهذا الثاني هو الفعل الذي القسر
واذا عرفت هذا فقول المبدأ الاول لا يفعل في الاشيا
الطبيعية فعلا على خلاف ما تقتضيه القوة الطبيعية الا على
سبيل التمادي والتولد اي لا يكون مقصودا بالقصد الاول
بل بالتبع والعرض قال الشيخ فهذه الى قوله الالهي الشارح
اقول الاصول الكلية الموضوعة في العلم الطبيعي اما ان يكون
مثبتة بنفسها واما ان لا يكون والاول لا حاجة فيه الى البيان
والثاني اما ان يكون بيانه في هذا العلم واما ان لا يكون والاول
بين في هذا العلم ولا + يلزم منه محذور والثاني بين في العلم
الكلي الالهي الذي يتكفل لبيان مبادي العلوم كلها وبالله التوفيق
الفصل الثالث في ابطال الجزء الذي لا يتجزى قال الشيخ فصل
لتناس الى قوله فهو مساو الشارح اقول الغرض من هذا الكلام
تفصيل مذاهب الناس في احتمال الاجسام للانقسام فنقول
الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع واما ان لا يكون
اما القسم الاول فلا شك انها مركبة من اجزاء متشابهة مثل بدن

الحيوان

الحيوان واما القسم الثاني فهو الجسم البسيط مثل الماء الواحد
ولا شك انها قابلة للتجزية فنقول اما ان يكون الانقسامات الممكنة
فيه حاصلة بالفعل واما ان لا يكون حاصلة بالفعل بل بالقوة
وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا واما ان لا يكون متناهيا
فيحصل اقسام اربعة الاول ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متناهية
بالفعل وهو مذهب الجمهور المتكلمين فانهم يقولون ان كل
واحد من تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا
كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا
فرضا لانه يلزم من ذلك الفرض محال الاصطلاحات والثاني ان يكون فيها
اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مذهب النظام ومن الاوائل
انكساغورس والثالث فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكى
قريبا منه عن افلاطون فانه قال الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يحوى فيعود
هيولى والرابع ان يكون فيه اجزاء لا يتجزى البتة تنتهي القسمة اليها
الى المذهب الاول وقوله وقائل ان الاجسام الطبيعية لها اجزاء
غير متناهية مركبة موجودة فيها بالفعل اشارة الى المذهب
الثاني وقوله وقائل ان الاجسام الطبيعية منها مركبة الى
اجزاء الكلام اشارة الى المذهب الرابع اما المذهب الثالث
فما اورده الشيخ ههنا قال الشيخ والتجزي الى قوله بالفعل
الشارح اقول القائلون بالجزء الذي لا يتجزى قالوا الجسم البسيط
في نفسه شيء واحد كما انه عند الحس واحد وليس فيه شيء من
المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل للتجزي والانقسامات الموجبة

للتجزي بلمس الاول التعريف الثاني اختلاف الاعراض اما اعراض مقتضاة
كاختلاف المماسين وما اشبهه واما عن مضافة كالحجر الذي تصفه اسود
وتصفه ابيض اي الثالث التوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن
طرف فاذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب يكون الجسم في نفسه شيئا واحدا
كما هو عند الحس وههنا دقيقة وهو ان المراد من قولهم ان الجسم
قابل لانقسامات لا نهاية لها ليس هو انه يقبل هذه الانقسامات
دفعة بالفعل فانهم اتفقوا على انه لا يمكن ان يوجد اجزاء لا نهاية لها
بالفعل بل المراد منه ان الجسم لا ينتهي الى حد ينقطع الامكان
كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية لا على انه قادر على ايجاد
امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي الى حد الا
وهو قادر على ما هو ازيد منه فينبغي ان يفهم من كون الجسم قابلا للانقسامات
ما يفهم من قادرية الباري للاجسام على ما لا نهاية له قال الشيخ والرابع
الاولان باطلان اما الاول فان الذين اثبتوا الاجسام اجزاء متناهية
منهم من اثبت ويوجد كل واحد منها غير متجزي مطلقا بما اقول وهو
ان كل جزء مس جزءا فقد شغل باللمس وكل ما شغل شيئا باللمس
الى قوله ولا جسم التفسير اقول لما فرغ عن تفصيل المذاهب في الاجراد
شرع في ابطال الباطل من المذاهب فبدأ بعدم ابطال القول بان
الاجسام مركبة من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة
فالبرهان الاول مركب من مقدمات المقدمة الاولى ان كل جزء مس
جزءا فقد شغل باللمس لانه لو لم يشغل باللمس لكان مساماته لا
يكون قد مسه وقد فرضنا انه مسه هذا خلف المقدمة الثانية ان كل

ما شغل شيئا باللمس فاما ان لا يمنع غيره عن شغله بحيث او يمنع فالمراد
منه ان كل ما شغل شيئا باللمس فاما ان يماسه بالكلية او ان يماسه
لا بالكلية لانه اما ان يماس كله او بعضه لانه لو لم يمس كله ولا بعضه
لما ماسه اصلا وقد فرضنا انه ماسه هذا خلف ثم لما ذكر ما من
المقدمتين استنتج منه ان كل جزء مس جزءا فاما ان يمنع غيره عن
شغله او لا يمنع اي كل جزء مس جزءا فاما ان يماسه بالكلية او
يماسه لا بالكلية ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة لقياس اخر فنقول
كل جزء مس جزءا فاما ان يماسه بالكلية او يماسه لا بالكلية وهذه
منفصلة شرطية ويستثنى نقيض القسم الاول فينتج عين الثاني وهو
انه يماسه لا بالكلية وح ينقسم الجزء اما بيان استثناء نقيض القسم
الاول فهو انه لو ماسه بالكلية لزم منه محالات احدها انهما اذا كان
تماسا بالكلية وجب نفوذ كل واحد منهما في كل الاخر ووجب لا يزداد
مقدار المجموع على مقدار كل واحد منهما والا لاحتمل النفوذ بالكلية
فاذا انضم منهما بالتداخل فلا بد وان يتحد هو فيهما الصالحا فلا يكون
مقدار الكلية ازيد من مقدار الواحد وح لا يحصل من اجتماع الاجزاء
زيادة في الحجم والمقدار وكانت لها الكثيرة الاجزاء مقدار ولا حجم البتة
وثانيها انهما اذا تماسا بالكلية وجب ان لا يتميز احدهما عن الاخر
في الاشارة الحسية وكذا اذا انضم اليهما اجزاء اخر وحينئذ
لا يحصل منها شيء له اجزاء وجوانب متمايزة في الاشارة الحسية
وثالثها انهما اذا تماسا بالكلية لزم تداخلهما وهو محال لانهما
اذا تداخلا لم يبق بينهما امتياز في نفس الامر ولا التعدد وكذلك

اذا القسم الثالث جزء بالكل ورابع الى غير ذلك من الاجزاء فيصير الكل جزءا واحدا
فيلزم ان يكون الجسم العظيم في حجم الجزء الواحد بل وان يكون جزءا
واحدا لا يقبل القسمة بل ويلزم تجويز ان يدخل الجبل العظيم في خرق جوهر
فرد وكل هذا محال فثبت انه لا يمكن ان يماس الجزء جزءا آخر بالكلية فتعين
مماسته بالبعض وكل ما يماس شيئا بالبعض يكون منقسما فثبت ان هذا
البرهان يمكن تقريره على وجوه الاول ما ذكرنا والثاني ان كل جزء فلا بد
وان يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته فكل ما كان كذلك كان قابلا
للقسمة والثالث انا لو فرضنا ثلثة اجزاء متلاقية فالوسط اما ان
يحجب الطرفين عن التماس بالكلية واما ان لا يحجب اولا في الاول
بالكلية او لا بالكلية والقسم الاول باطل بما ذكرنا من الوجوه والقسم
الثاني يوجب القسمة والرابع ان هذه الاجزاء اما ان يكون بينها تماس ام
لا وانها او بينها فرجة والاول يوجب التداخل والثاني يقتضي القسمة
لنرجع الى شرح المتن قوله كل جزء فرض جزءا فقد يتعين بالمس فاعلم
ان هذه قضية موضوعها قولنا كل جزء فرض جزءا ومحمولها قولنا فقد
يتعين بالمس في هذا المحمول في الحقيقة عين الموضوع فكأنه قال كل
جزء فرض جزءا فقد يتعين ولا فائدة في هذا الكلام قوله وكل ما يعلق
شيئا بالمس فاما ان لا يدع فراغا يشغله او يدع ومعناه ان
الاجزاء المتماسة اما ان يكون مماسة بالكلية او لا بالكلية والقسم
الاول باطل لما ذكرنا من الوجوه والقسم الثاني يوجب التجزية على ما
ذكرنا قال الشيخ والثاني ان فرضنا في قوله ايضا حلقة التقسيم
اقول هذا هو الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد وتلخيص هذا الكلام

هو ان نفرض خطا مركبا من ثلثة اجزاء متماسة ولنفرض جزئين وضعا
على طرفي الخط ثم نقول اما ان يصح الحركة على كل واحد من الجزئين
الموضوعين على الطرفين الى ان يتلاقيا واما ان لا يصح ومحال
ان لا يصح لان كل واحد منهما قابل للحركة والجزء الذي يتوسطهما
مانع ولا مانع يمنع من الحركة لانا نفرضهما كذلك واذا كان الامر
كذلك فيصح على كل واحد منهما ان يتحركا الى ان يتلاقيا في الحد وذلك
معلوم بالضرورة فاذا فرضنا انهما تحركا وتصادما فلا بد وان
يلتقيا على الجزء الاوسط وحينئذ يلزم انقسام الجزء الاوسط لانه
لا يكون النصف من كل واحد منهما ملاقيا للنصف من الجزء الاوسط
وللنصف من الجزئين الطرفين من الخط الا باتصال فيقسم الاجزاء كلها
فان قيل لم لا يجوز ان يكون صحة الحركة مشروطة بكون المسافة قابلة
للقسمة فاذا لم يكن قابلة للقسمة امتنعت الحركة فنقول الجزءان اذا
كان كل واحد منهما قابلا للحركة والجزء الوسطاني خال فليس
لهما مانع من الحركة فيصح الحركة عليهما وايضا فلانه يلزم ان لا
يحصل الحركة في شيء من الاجسام لانه لا جزء الا ويمكن وقوعه على منتصف
جزئين ولنرجع الى شرح المتن قوله وايضا لنفرض جزءا على
ملتقى جزئين وضعا على جزئين غير متلاقيين وبينهما جزء غير متحرك ان امكن
فالمراد ما ذكرنا من فرض ثلثة اجزاء متماسة وفرض جزئين على طرفيهما
ان امكن اي ان امكن الفرض قوله ان كل منهما يصح على كل واحد منهما
الحركة وليس ولا واحد منهما غير قابل للحركة ولا يمنع احدهما الآخر
من الحركة الا على سبيل التصادم والتمانع وليس بينهما ساتر

ظ تصادما

في القوى المتباعدة إن فرضنا أنه لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما
مانعاً للآخر عن الحركة إليه حتى يتصادما فالمراد من هذا التطويل
ما ذكرنا هو أن كل واحد من الجزئين قابل للحركة ولا مانع لهما من الحركة
أصلاً لا من داخل ولا من خارج والعادة منعه بعض الموانع
من تحركهما وقوله وكل ما كان كذلك فليس يمتنع أن يتحركا معاً حتى
يتصادما شيئاً فهذا نتيجة القياس وقوله ولا يتعذر أن يبتدئ من
الطرفين المتحركين والتقاؤهما ممكن بأن يلتقيا والمراد من أن
الطرفين المتحركين أو التقيا على الوسط حصل كل واحد منهما على
منتصف الجزئين الطرفين والوسط وحينئذ يلزم انقسام جميع
الأجزاء واعلم أن قوله لا يتعذر ليس بسديد لأن انقسام جميع
الأجزاء غير ممكن بهذه الحجة وليس كذلك فالأولى أن يقول فيظهر
فلا أدري ما قال لا يتعذر **قال الشيخ** وعلى هذا إلى قوله والأضلاع
الشرح أقول للحكماء على نفي الجوهر الفرد براهين كثيرة منها الهندسية
وغيرها وهذا هو المراد من قوله وعلى هذا براهين كثيرة من جهات
أخرى أما قوله من جهة تركيب المربعات منها تساوي الأقطار
والأضلاع فاعلم أن هذا إشارة إلى حجة أخرى على نفي الجوهر
الفرد وتقريره لنفرض مربعاً مركباً من أربع خطوط كل خط
مركب من أربع أجزاء ونفرض القطر مركباً من أربع أجزاء وهي
الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فهذه الأجزاء من جهة القطر إما أن يكون متلاقية
وإما أن لا يكون متلاقية فإن كان متلاقية وجب أن يكون القطر

مساوياً للضلع وهذا باطل بشكل العروس وإن لم يكن متلاقية
فيكون بينها فرجة لا محالة فيكون كل واحد من تلك الفرج إما أن يسع
جزءاً وإما أن يسع الأقل من جزء والأول يقتضي كون القطر
مساوياً للضلعين وهو محال والثاني يقتضي انقسام الجزء
قال الشيخ ومن جهة إلى قوله فهذا القسم **الشرح** أقول هذا هو
الحجة الرابعة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها وهو أن الخشبة المغروزة
في الأرض لا شك أنها إذا طلعت الشمس وقع لها ظل في جانب
المغرب فإذا طلعت الشمس بمقدار جزء لا يتجزى فإما أن
ينقص من طرف الظل شيء وإما أن لا ينقص وهذا الثاني ممتنع لوجهين
أحدهما أنه لو جاز ذلك فإذا طلعت الشمس جزءاً ثانياً وثالثاً و
أن لا ينقص من الظل شيء إلى أن تبلغ الشمس إلى وسط السماء
ويكون ذلك الظل باقياً لأنه ليس بعض تلك الجواهر خاصية يلزم
من حركة الشمس إليه زوال ذلك الظل وبعضها خاصية يلزم
من حركة الشمس سكونه وذلك الظل والثاني أن الشمس إذا كانت
في نقطة معينة من الفلك يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم
الشمس ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة في الأرض واتصل
آخره بآخر ذلك الظل فإذا تحركت الشمس من تلك النقطة فقد
تحرك من ذلك الخط رأسه المتصل بالشمس فإن لم يتحرك طرفه
الخط رأسه المتصل بطرف الظل لم يحصل للخط الواحد
من جانب الشمس رأسان وذلك محال فثبت أنه متى انتقلت
الشمس جزءاً انتقص من طرف الظل شيء فإن كلما انتقلت الشمس

وسط

جزأ ينقص من طرف الظل جزء وحينئذ يكون امتداد الظل متناهيا
لا امتداد ربع الفلك وذلك محال وان قلنا انه كلما ارتفعت
الشمس جزأ ينقص من طرف الظل اقل من جزء فهذا يوجب
انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب قال المثبتون للجزء الذي
لا يتجزى انا ولا انتم لا نقول بانقسام الجسم بالفعل الى اجزاء
لا تتجزى لا نهاية لها وانتم لا تقولون به فاذن ما ينتج هذه
الحجج ليس من مذهبكم وما هو مذهبكم لا ينتج هذه الدلائل
والجواب عنه لا نسلم ان هذه الدلائل تقتضي الانقسام
بالفعل فانا نعلم ان الجسم اذا صار بحيث ينقسم فانه لا
يحصل الانقسام بالفعل بل يلزم منه قبول الانقسام الى ما لا
نهاية بالفعل ونحن لا ندعي الا الانقسام بالقوة قال الشيخ
واما ما ينقضه الى قوله متناهية الاجزاء البعض الغرض من هذا
الكلام ابطال القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
غير متناهية بالفعل وهو من الحجة الاولى لو كان الجسم مركبا من
الاجزاء لا نهاية لها بالفعل لامتنع قطع المسافة بالحركة
المتناهية في زمان متناه والتالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطية هو ان المتحرك لا يقطع مسافة الا اذا قطع الا وقد قطع
نصفها ولا يقطع نصفها الا وقد يقطع نصف نصفها فاذا
كانت المسافة لا نهاية لاجزائها كان لها نصف ولنصفها نصف
الى ما لا نهاية له فاذا قطع المتحرك هذه المسافة فحينئذ وجب
ان تقطعها الحركات لا نهاية لها في ازمنة لا نهاية لها وحينئذ

يمتنع

يمتنع ان تقطعها الحركات متناهية في زمان متناه واما ان التالي
محال فظاهر ولنرجع الى شرح اللفظ قوله اما ما ينقضه الراي
الثاني فالمراد من الراي الثاني كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
بالفعل غير متناهية والمراد من ما ينقضه ابطاله بهذه الحجة قوله
وهو ان ذلك يمنع الحركة فالمراد منه ان القول بكون الجسم مركبا
من اجزاء لا نهاية لها بالفعل يمنع قطع المسافة والمعنية بالحركة المتناهية
وهذا محال فذاك محال قوله اذ من المحال ان يقطع المتحرك مسافة
ذات اجزاء الا وقد يقطع انصافها وسائر اجزائها فالمراد ان
المتحرك لا يقطع مسافة الا وقد قطع اجزاءها قوله فلنفرض متحركا
ومسافة فنقول ان كانت اجزاء المسافة غير متناهية فلها نصف
ولنصفها نصف وكذلك الى غير النهاية فالمراد منه ان المسافة
اذا كانت مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل كان لها النصف بالفعل
ولنصفها النصف بالفعل وكذلك لنصف نصفها الى ما لا نهاية
له فيكون فيها انصاف غير متناهية قوله وان كان كذلك فقد
يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين انصافا غير متناهية
في انصاف غير متناهية فالمراد منه ان كانت المسافة منجزية الى انصاف
واجزاء غير متناهية لوجب ان يقطع المتحرك بكل الاجزاء والانصاف
الغير المتناهية في زمان متناهي الطرفين فهذه شرطية متصلة
قوله فالتالي محال فالمقدم محال المراد ان قطع تلك الانصاف
الغير المتناهية في زمان متناه محال فيكون المسافة مركبة من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل محال قوله واذا كانت المسافة متناهية الاجزاء

نصف

اعلم أن الأجسام متناهية فالمراد أن المسافة إذا لم تكن مركبة من
أجزاء غير متناهية بالفعل وهو المطلوب قال الشيخ وههنا إلى
قوله هو المطلوب الفسر هذا هو الحجة الثانية على إبطال القول
بكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل وتقريرها هو أنه لو كان
الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل لكانت الكثرة موجودة
فيه بالفعل ولو كانت الكثرة موجودة فيه لكان الواحد موجودا
فيه لأن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فإذا لم يكن واحد لم يكن
كثرة ضرورة ثم إذا ضممنا إليه واحدا آخر فإما أن يزداد مقداره
على الواحد أو لا يزداد ومحال أن لا يزداد وإلا لما كان التأليف
من الأجزاء سببا لازدياد الحجم والمقدار فإذن لا بد أن يزداد
الحجم والمقدار وحينئذ وجدنا حجما متناهيا في العدد والمقدار
وإذا كان كذلك فلا يكون كل جسم محسوس غير متناه في العدد
والعظم إذا كان زيادة التأليف من الأجزاء موجبا لازدياد المقدار
وجب أن يكون نسبة المقدار إلى المقدار كنسبة العدد إلى العدد
وإذا كان نسبة العدد إلى العدد نسبة متناه إلى متناه
كانت نسبة العدد إلى العدد ونسبة متناهي العدد إلى متناهي
العدد وحينئذ يلزم أن يكون كل جسم محسوس متناهي العدد مع
أنا فرضناه غير متناه هذا خلف فعلم أنه ليس في الجسم أجزاء
غير متناهية بالفعل ولنرجع إلى تفسير المتن قوله وههنا
براهين أخر فالمراد أن لنا براهين أخر سوى ما ذكرنا على إبطال هذا
القول قوله منها لا كثرة إلا والواحد فيها موجود شرع في برهان

آخر على إبطال هذا القول فذكر مقدمة واحدة فإن كانت كثرة
موجودة بالفعل فالواحد بالفعل موجود فإذن تلك المقدمة
مع مقدمة الفعل وليس فيه زيادة فائدة قوله والواحد بالفعل غير
متجزئ بالفعل فهذا أيضا لا حاجة إليه قوله فإذن في الجسم أجزاء أولى
غير متجزئة هذا هو عين المطلوب قوله فإذا أخذ منها متناهية
لم يخل إما أن لا يزداد حجما على الواحد فيكون كذلك في حال الجميع الغير
المتناهي فاعلم أن هذا هو التقسيم الذي ذكرنا والمراد منه أنا إذا
ركبنا جزئين مثلا أو ثلثة فإن لم يكن مقدار مجموع هذه الأجزاء أن يزيد
مقدار الجزء الواحد لم يكن بتأليف الأجزاء سببا لزيادة المقدار وحينئذ
يلزم أن لا يكون مقدار الأجزاء الغير المتناهية زائدا على مقدار الجزء
الواحد وهو محال قوله وإما أن يزداد حجمها فيمكن أن يحدث عنها جسم
فالمراد أنه إذا ازداد مقدار مجموع هذه الأجزاء المتناهية على
مقدار الجزء الواحد كان مجموع الأجزاء المتناهية جسما متناهيا في
العدد وحينئذ لا يكون كل جسم محسوس غير متناهي العدد قوله فإذا
ليس وجود الجسم المفرد بوجود أجزاء متناهية بالفعل غير متجزئة
ولا من أجزاء غير متناهية فإذن ليس للجسم المفرد بالفعل جزء
لما ذكر المخمس على إبطال هذين المذهبين أراد منها أنه ليس
للجسم أجزاء بالفعل قوله فظاهر أنه يحتمل التجزي معناه أن الجسم قابل
للانقسام قوله فإن إما أن يتناهى في التجزي في الآخر فيكون مركبا
من أجزاء لا تتجزى لكن الثاني كذب فالمقدم مثله وإما أن لا يتناهى
في التجزي البتة وهو المطلوب والثاني فالمراد منه أن الجسم لما كان

واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل وانه قابل للتجزي فاما ان يتناهى
بالتجزية الى اجزاء غير متجزية واما ان لا يتناهى في التجزية والاول
محال باطل والحق هو القسم الثاني وهو المطلوب وللقائل ان
يقول ان الاقسام الممكنة في كون الاجسام مركبة من الاجزاء اربعة كما
ذكروا الشيخ ابطل القسمين منها احدهما كون الجسم مركبا من اجزاء لا
تتجزى بالفعل متناهية وثانيها كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى بالفعل
غير متناهية ثم اراح من ابطال هذين القسمين حجة احد القسمين على
التعيين وهو كون الجسم مركبا من اجزاء متناهية بالقوة حتى يثبت
حصة ما ونبهنا على ان الوجود يدل على ان الجسم ينتهي في التجزية
الى ان يبطل وجوده فكيف يمكن ان يقال ان الجسم من اجزاء غير متناهية
بالقوة فالحق الصريح هو ان يقول الخصم ما دام متجزيا فانه يقبل القسمة
لما ذكرنا من الدلائل فاذا لم يبق كونه متجزيا لم يبق قابلا للقسمة
المقالة الاولى المقالة الثانية من الطبيعيات في لواحق الاجسام
الطبيعية اعني الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي
واللاتناهي والتماس والالتحام والاتصال والتتالي الفصل
الاول في تعريف الحركة قال الشيخ الحركة يقال الى قوله فاذا استكملا
المفسر اقول ههنا بحثان الاول للقائل ان يقول لم لم يجعل
الشيخ تعريف ماهية الحركة والسكون من مبادي العلم الطبيعي
وجعل المادة والصورة من مباديه بناء على ان موضوع هذا العلم
هو الجسم وهو مركب منهما لكن الجسم من حيث هو جسم ليس موضوع
هذا العلم بل من حيث انه يتحرك ويسكن فعلى هذا الحركة والسكون

بداهة في ماهيته موضوع هذا العلم فوجب ان يكونا مبداين لا البحث
الثاني في تعريف ماهية الحركة واختلفت العبارات فيها العبارة
الاولى قالوا الحركة خروج الشيء في امر من الامور من القوة الى الفعل
يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لاداء
الغرض والايضاح هذا الكلام هو الشيء اما ان يكون بالفعل من كل
الوجوه واما ان يكون بالقوة من كل الوجوه واما ان يكون بالفعل من
وجه بالقوة من وجه وسنتكلم في هذا القسم الثالث فنقول كل ما كان
كذلك فانه يمكن خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون
دفعة واما ان يكون على التدريج والاول يسمى كونا اما حدث وفساد
ان زال والثاني يسمى الحركة فعلى هذا الحركة خروج من القوة الى الفعل
يسيرا يسيرا الا ان قال هذا التعريف دوري لان قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج
لا يمكن تعريفه الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة وكذلك قولنا
لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالان المعرف بالزمان
المعرف بالحركة وهذا دور باطل لانا نقول تصور الدفعة واللادفعة
والتدريج كل ذلك تصورات اولية غنية عن التعريف لاعانة الحس
عليها والعلم بان هذه الامور انما تحصل بسبب الان والزمان لكن
هو المحتاج الى الزمان فيجوز ان يعرف ماهية الحركة بهذه الامور
ثم يعرف الزمان فالان بالحركة ولا يلزم الدور ولا يقال الحدوث
على سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه اذا حصل شيء فلا بد
وان يحدث امر ويزول امر واذا حدث امر فلا بد ان يكون ذلك الامر
مغايرا لما سيحدث وانه حدث دفعة وان الذي سيحدث بعد ذلك

لم يحدث منه شيء بل فالحدوث في الشيء الآني الذات على سبيل التدريج
او يسير يسيرا غير معقول لانا نقول قد يكون الشيء له مراتب في الحصول
حتى يحصل بتمامه وقد لا يكون له مراتب بل له مرتبة واحدة في الحصول
حتى يحصل بتمامه وقد لا يكون له مراتب بل له مرتبة واحدة في الحصول
اما الاول فمثل الخضرة فانه لا شك ان له مراتب في الانتقال من الخضرة
الى الصفرة ومن الصفرة الى الحمرة ومثل انتقال الماء من البرودة الى
السخونة واما الثاني فمثل ان يزول صورة المائية ويحدث صورة
الهوائية ولا شك ان الاول يحدث مرتبة بعد مرتبة فيكون حصوله
او حدوثه يسيرا يسيرا او على التدريج والثاني يحدث دفعة فلما وقع
هذين القسمين في الوجود فمنهم من سمى القسم الاول بالحركة والقسم
الثاني بالكون والفساد فالعبارة الثانية للحركة هو ان الحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره هو ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم وكل ما كان ممكن الحصول لشيء فحصوله كمال له فاذن
الحركة كمال للجسم لكنه يفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة
له الا التأدي الى الغير واذا كان كذلك فلا بد وان يكون هناك
مطلوب ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه وان ذلك التأدي
ما دام باقيا فانه يبقى شيء منه بالقوة لان المتحرك انما يتحرك بالفعل
اذا لم يكن واصلا الى مقصوده وح لا بد وان يبقى من كونه متحرك
شيء بالقوة فاذن ثبوت الحركة متعلق بان يبقى شيء منه بالقوة ولا
يكون المقصود من الحركة حاصلا بالفعل وسائر الكمالات ليس كذلك
فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول

المربعية

المربعية من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها
بالقوة اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن
الحصول في مكان آخر فههنا امكان امرين احدهما امكان حصوله في
المكان الآخر وثانيهما امكان التوجه اليه فههنا ان الامرين اذا
حصلا كانا كمالين لكن التوجه اليه متقدم على الحصول فيه فاذن
التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه لانه ليس كمالا
للجسم من حيث انه جسم او من حيث انه انسان بل من الجهة التي باعتبارها
هو بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وليس
للقائل ان يقول هذا تعريف الشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل
يدرك بديهة العقل التفرقة بين كونه ساكنا وبين كونه متحركا والالفاظ
ذكرتم لا نعرفها الا الاذكياء من الناس وتعريف الواضح بالخفي
منهي عنه في المنطق لانا نقول الشيء قد يكون متخيلا مثلا ما يتخيل العوام
من الاشياء وقد يكون متصورا بحقيقته علما تاما هو مفهوم لكل
العقلاء بالبديهة فهم الحركة بتخيل عامي وبيان زمان كرما تحس تمامه
الحركة المتحقق في الذهن حقيقتها كما هي فلا يجوز للرجل العقلي ان
يقتصر على ما يتخيله العامي ولنرجع الى شرح المتن قوله الحركة انتقال
على تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو شيء فالغرض
منه تعريف ماهية الحركة فلنذكر شرح هذه القيود القيد الاول
تبدل حال قارة ومعناه ان الحركة عبارة عن تبدل حال فخرج القيد الثاني
يسيرا يسيرا معناه لا دفعة واحدة بل بالتدريج وخرج به عن تبدل
الصور فان ذلك لا يسمى حركة بل كونا وفسادا القيد الثالث قوله

على سبيل الاتجاه نحو شيء ومعناه ان الحركة سواء كانت طبيعية او ارادية فلابد
وان يكون نحو غرض ومطلوب قوله والوصول بها اليه هو بالقوة او
الفعل معناه ان حصول ذلك الشيء المطلوب بالحركة اما ان يكون
بالقوة واما ان يكون بالفعل لانه قبل تحقق الحركة وحال التوجه اليه
بالحركة يكون موجودا بالقوة وعند تحقق ماهية الحركة يكون موجودا
بالفعل قوله فيحصل من هذا ان تكون الحركة مفارقة لا محالة معناه
ان الحركة مفارقة عن حال الى حالة اخرى قوله ويجب ان يمكن لحال الفعل
النقص والتزيد لان ما خرج منه يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو شيء فهو
بان ما لم ينقص الخروج عنه الى جملة والا فالخروج عنه يكون وفيه العرض
منه بيان حكم من احكام الحركة وذلك هو ان الحركة قابلة للتزيد والنقص
وذلك لان ما خرج عن القوة الى الفعل يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو
شيء فشيء منه موجود بالفعل وشيء موجود بالقوة ما دام يخرج اذ لو لم يكن
كذلك لكان خروجه دفعة والثاني فكل ما كان خروجه الى الفعل وكل
ما كان كذلك فهو قابل للتزيد والنقص قوله مثل البياض والسواد
والحرارة والبرودة والطول والقصر والعرض والبعد وكبر الحجم
وصغره اعلم ان هذه اعراض قابلة للتزيد والنقص قوله فلذلك
قال الحركة هي فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة من حيث هو له
بالقوة اعلم ان كلامه في تعريف الحركة لا يخلو عن خبط وذلك لان الحكماء
قالوا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج ثم ارسطو طعن في هذا التعريف وذكر رسما آخر
فقال الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة فكان الواجب

عليه ان يختار احد هذين الرسمين ولا يخلطهما بالآخر على ان اخذ القوة
في العبارة الاولى وهو غير صحيح لان ماهية الحركة منفصلة عن عبارة
والثاني ذكر لفظ الفعل والكمال معا في العبارة الثانية من غير حاجة
الى ذكر الفعل والثاني فلانه رتب الرسم الثاني للحركة على الرسم الاول
فان كان التعريف الاول صحيحا فلا حاجة الى الثاني وان لم يكن صحيحا كان
المبني عليه ايضا غير صحيح وبالجملة لا يفهم هذا الكلام الفصل الثاني
فيما يقع فيه الحركة وفيما لا يقع وفيه مسائل المسألة الاولى في الحركة لا
تقع في الجوهر قال الشيخ وقد ظهر الى قوله تكون دفعة التفسير اقول لما
فرغ من تعريف ماهية الحركة شرع في بيان ما يقع فيه الحركة وما لا يقع
فقدم الجوهر واحتج على ان الحركة لا تقع فيه وتقريره ان
كل حركة فهي امر يقع فيه التزيد والتنقص فلا شيء من الجواهر يقع
فيها التنقص والتزيد ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني انه لا
شيء من الحركات بواقعة في الجوهر اما بيان المقدمة الاولى فما تقدم في
ماهية الحركة لان الحركة ماهيته متعلقة بالخروج الى الفعل يسيرا يسيرا واما
بيان المقدمة الثانية وهو ان الصورة الجوهرية لا تقبل التزيد
والتنقص لانها عند تزيدها وتنقصها اما ان يبقى نوعها واما
ان لا يبقى نوعها فان بقي فيكون حينئذ قد حدث فيها شيء لم يكن
او زال شيء كان مع كون تلك الصورة كما كانت فلم يكن التغير في الصو
ل في امر خارج عنها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا تزيدها ثم لابد
وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصورة المتعاقبة اما ان
توجد فيها ما بقي اكثر من ان واحدا او لا توجد فان وجد فقد يمكن

تلك الحركة فيكون حال الحركة لا حركة بل احلف وان لم توجد ذاك لم يلزم
هناك صورة انه مثالية وهو محال لامتناع تتالي الآنات قال وقيل أيضا
الحركة تمنع من الحدوث على سبيل التدريج سواء كان الحادث جوهرا
او عرضا وذلك يقتضي المنع من الحركة في الكم وفي الكيف فلمنا الحركة
تستدعي متحركا موجودا والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها
الحركة في الصورة بخلاف الحركة في الكيف لان الموضوع غني في وجوده
عن الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف اما المادة فغير موجودة
بدون الصورة فلا يمكنها ان تتحرك في الصورة المسألة الثانية
في بيان وقوع الحركة في الكم قال الشيخ اما الكمية الى قوله في الكمية
المعسر اقول كل كم هو قابل للتنقص والتزيد وكل ما كان قابلا
للتنقص والتزيد فهو قابل للحركة ينتج من الضرب الاول من الشكل
الاول ان كل كم قابل للحركة ثم الكم تقع فيه الحركة من وجهين احدهما
التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما التخلخل فمعناه
ازدياد مقدار الجسم من غير انضمام شيء اجزائه من الخارج ومن غير حدوث
الفرج في داخله والتكاثف معناه انتقاص مقدار الجسم من غير
انفصال شيء عنه ومن غير انكسار في باطنه واحتجوا على امكان ذلك
بوجهين احدهما ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى ليس
لها في حد ذاتها مقدار وما لا مقدار له كانت نسبته الى جميع المقادير
على السواء فلا تقبل مقدارا اكبر اولى من قبول مقدارا اصغر
وبالعكس وثانيهما ان الجسم متصل واحد والمقدار زائد عليه ان الجسم
البسيط متشابه ولكله تمام الماهية والشيء اذا امكن انفصاله بعضه

الكل بسبب تلك الصفة لا تساوي في الماهية فيجب ان يمكن اتصاف كل الجسم
بصفته وبالعكس وهو المطلوب قال وفيه نظر فان مقتضى ما ذكرتم مخصوص
بالفلك لانه لا يمكن تبدل المقدار المحمول عليه مع ان ما ذكرتموه قائم
فيه فلما لم يدع امكان هذا الامر في الاجسام العنصرية وتبين ان
هيولاها متساوية في الماهية فلهذا ادعينا ان نسبتها الى جميع
المقادير على السواء فلا جرم امكن تبدل المقدار عليها اما الفلك
فلما هيولى مخالفة بالماهية فلهذا ادعينا ان نسبتها الى جميع المقادير
على السواء فلا جرم امكن تبدل المقدار عليها اما الفلك فلما هيولى
مخالفة بالماهية لهيولى العناصر وان لكل فلك هيولى مخالفة بالماهية
لهيولى الفلك الآخر ولهذا قيل انه طبيعة خامسة فان لا يلزم من امكان
تبدل المقادير المحمولة على العنصريات تبدلها على الفلكيات والصاد
فلان الجزء ما دام جزءا للكل فانه يمتنع ان ينفصل مقدار الكل بل
انما يمكن ان ينفصل اذا انفصل عنه ويمتنع انفصال الجزء عن الفلك
فلهذا لم يمكن ان ينفصل جزء مقدار كله وليس جسم آخر يساوي طبيعته
الفلك حتى يقبل الاصغر منه مقداره واما العناصر فيصح عليها
الانفصال ويوجد ايضا جسم آخر يساويه في الطبيعة فلا جرم صح
هذا الكلام في العناصر دون الافلاك لا يقال يلزم على ما قلتم
كلا امكن امكان ان يصير البحر في مقدار قطرة منه وبالعكس لانا
نقول لكل جسم قدر معين من المقدار والزائد عليه او الناقص
عنه يكون ممتنعا لذلك الجسم ايضا حد محدود ولا يمكن التجاوز عنه
كما في الكيفيات فانه مع ما ذكرتم على ان ذلك النظر الى المادة

ممكن واما امتناع ذلك لوجود القاسر واما حركة النمو والذبول فاعلم
انه اذا ازداد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به وكانت الزيادة
متداخلة في اجزاء المزيد عليه ونافذة اجزاؤه الى الاقطار بنسبة
طبيعية فذلك هو النمو وضده هو الذبول والفرق بينهما وبين
السمن والهزال ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المراهق
في النمو قد يهزل وبحصول الزيادة اذا احدث المتاخذ في المزيد عليه
ووصل فيها وبسبب طبيعته وانه بعث اجزاءه الى جميع الاقطار على
نسبة واحدة في نوعه فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان
اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا ينفذ فيها الغذاء فلا جرم لا
تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا نعم الجسم لا يتحرك
الى الزيادة فيكون ذلك نموا في الحقيقة لكن المخصوص باسم النمو
حركة الاعضاء الاصلية الى الزيادة وهذا هو حقيقة النمو المسئلة
الثالثة في بيان وقوع الحركة في الكيف قال الشيخ وقد الى قوله
كالتسود السواد الشرح اعلم ان الحركة في الكيف هو مثل ان يظهر الضوء
الضعيف في الصبح ثم لا يزال يزداد ويقوى الى ان يتكامل الضوء
ومثل ان ياخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة يسيرا يسيرا الى ان يحصل
الحلاوة الكاملة ومثل ان ياخذ من البياض الى السواد قليلا قليلا
الى ان يكمل فيه السواد وقال بعضها واما ما قد سئل البدر وجه العوم
ان الامر وان كان في الظاهر كذلك لكنه في الحقيقة عبارة عن كيفيات
متعاقبة وكل واحد هو في نفسه واحد لا يقبل الاشتداد والتنقص
فحالما ان الضوء اذا ازداد فاما ان يحصل عند الازدياد شيء واما

ان لا يحصل بان لم يحصل شيء البتة فهو عند الازدياد كما كان قبل
الازدياد وهذا محال وان حصل شيء زائد فهذا الحاصل اما ان
يكون عين ما كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون غيره والاول
محال لان الحاصل الان ما كان حاصلا قبل ذلك والحاصل قبل ذلك
كان حاصلا فيجب ان يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلا وما كان
حاصلا وانه محال وان كان الذي حصل الان مغايرا لما كان
حاصلا قبل هذا كان الذي حدث الان له ماهية مخصوصة فهما
ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان الذي يظن انه يشتد ويتكامل
قليلا قليلا فان معناه في الحقيقة يرجع الى ان تتعاقب ماهيات مختلفة
في آنات متعاقبة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد وهذا شك قوي ولعله
يمكن ان يقال على هذا انه لا شك ان الضوء الكامل لا يحصل دفعة واحدة
فان اول ما يظهر هو الضوء الضعيف ثم بعد ذلك يمده يتكامل
الضوء وهذا معلوم بالضرورة وقوله الضوء اذا ازداد فاما ان
لا يحصل عند الازدياد امر زائد او لم يحصل قلنا يحصل امر زائد لا شك
فيه قوله هذا عين ما كان حاصلا او غيره قلنا لا شك انه غيره قوله
يرجع معنى ذلك الى حصول ماهيات متعاقبة قلنا ان عنيت به
ان ذلك الحاصل اولا مضى وحصل شيء آخر عقيبه فليس الامر كذلك
لان ذلك الضوء الضعيف يزداد عند ما يا انضمام قدر آخر من
الضوء اليه وكذلك الامر الى ان يكمل الضوء ويتم بالجملة فان الضوء
الكامل ماهيته تقتضي حصولا تاما والضوء الضعيف الى ان ينتهي الى
الكمال ولا شك ان الوجود يشهد بهذا فقوله يلزم من هذا القول

بالجوهر الفرد فعلى هذا احد المحالات اللازمة من هذا الكلام لانا معنا
ان القول بالجوهر الفرد باطل ولنرجع الى شرح المتن وقد توجد الحركة
في الكيفيات فيما يقبل التنقص والاشتداد واعلم ان الحركة لا تقع
في جميع الكيفيات وانما تقع فيما يقبل الاشتداد والتنقص قوله كالتسود
والتنقص يعني ان يعلم الفرق بين السواد والتسود وبين البياض
والتبييض فان السواد والبياض من مقولة الكيف والتسود والتبيض
هو الحركة فان التسود عبارة عن صيرورة الشيء متصفا بالسواد
بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفة هي الحركة في السواد واتصاف
الجسم بالتسود مغاير لنفس السواد فهذا هو المراد من التنقص والازدياد
المسئلة الرابعة في بيان وقوع الحركة في المضاف قال الشيخ واما في
المضاف فلان مقولة الملك المقولة الشرح ان المضاف يطلق ويراد نفس
الاضافة ويطلق ويراد به الذات التي عرضت لها الاضافة ويطلق
ويراد به المجموع منهما والمراد هنا نفس الاضافة وهي طبيعة غير مستقلة
بنفسها بل هي تابعة لغيرها فان كان موضوعها قابلا للتزيد والتنقص
كانت هي ايضا كذلك لانها لو ليست بحالها مع تغير موضوعها الى
الاشتداد والتنقص بغير ذلك فلا يتصور لها بنفسها المسئلة الخامسة
في وقوع الحركة في الاين قال الشيخ واما الاين فلان وقوعها ظاهر جدا الشرح
لقائل ان يقول الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا المعنى
غير قابل للتفاوت انما قلنا ان الحركة عبارة عن حصول الاول في الحيز الثاني
لان الجسم حال الحركة اما ان يكون له حصول في حيز آخر واما ان لا يكون
ومحال ان لا يكون حاصلا والا لما كان موجودا متحيزا فيلزم كونه متحركا

فان يكون حاصلا في حيز معين لان ما لا يحصل لم يمتنع ان يكون موجودا
وما لا وجود له يمتنع حصول الجسم الموجود فيه فان الجسم حال الحركة يكون
حاصلا في حيز معين فان الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني
وهذا الحصول لا يقبل التزيد والتنقص لان الجسم اما ان يكون حاصلا
فيه واما ان لا يكون وليس بين حصوله ولا حصوله فيه واسطة البتة
واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث هذا
اللاحصول دفعة ولا يمكن ان يكون على سبيل التدريج البتة فالجسم
ما دام حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه
فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة فثبت ان الذي هو الحصول الاول حصول
لا بد ان يكون قد حصل في حيز آخر والكلام فيه كما في الاول وحينئذ
يرجع حاصل الكلام الى ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز
متعاقبة لانا نقول لا يمكن جعل الحركة عبارة عن نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني لوجوه احدها ان هذا الحصول نهاية الحركة ومقطعها
ونهاية الشيء غير ذلك الشيء وثانيها ان هذا الحصول معلل بالحركة
لانا نقول الحركة بالجسم يحصل في الحيز وهذه قضية عقلية والعلة مغايرة
للمعلول وثالثها انا بينا ان الحركة تقع في مقولات كثيرة منها الكم
والكيف والاين وغيرها والقدر المشترك بينها هو الكمال الاول لما بالقوة
من حيث انه بالقوة او خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا على
سبيل التدريج فيجعل هذا المشترك اسما للحركة وانما قلنا ان الحركة
لو كانت نفس هذا الحصول وهذا الحصول لا يقبل التفاوت فكذلك
الحصول الثاني والثالث وغيرها لزم كون المسافة مركبة من اجزاء لا

لا يتجزى وقد ذكرنا بطلان ذلك فيما تقدم واما قوله الجسم حال الحركة اما ان
يكون حاصلا في حيز واما ان لا يكون قلنا اخترنا القسم الاول قوله ذلك
الحيز اما ان يكون منتهيا واما ان لا يكون قلنا ان عنيت به انه في حيز
واحد فليس كذلك بل حال الحركة ان بعضه حاصل في الحيز الاول وبعضه
منتقل الى الحيز الثاني ثم لا يزال الانتقال عن الحيز الاول الى ان يحصل في
الحيز الثاني فالجسم حال التحرك في الحيز عندنا على هذا الوجه لانه قابل للقسمة
على ما بينا والحركة بمعنى الحدوث عن القوة الى الفعل يسيرا يسيرا لا
دفعة مبنية على هذه القاعدة والحكماء انما يتكلمون في هذا الكلام
بعد تقديرهم ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى المسئلة السادسة في
وقوع الحركة في متى قال الشيخ فاما متى الى قوله هذا خلف قال المفسر الحق
ان متى حاله كحال الاضافة في ان الحركة لا تقع فيها اولا بل تقع الحركة
فيها بالتبع لوقوع الحركة في معروضاتها وذلك لان متى نسبة الشي الى الزمان
فهي طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة لمعروضاتها في التبدل والاستمرار
وبهذا قال في الشفاء انه يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال
الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه
التبدل والاستمرار المسئلة السابعة في الحركة في الوضع قال الشيخ واما
الوضع الى قوله متحرك اذا قال المفسر اقول هذا هو الحجة الاولى على
اثبات الحركة الوضعية وتقريرها ان الفلك الاعظم متحرك بالاستدارة
على نفسه ثم ان حركته المستديرة على نفسه اما ان يكون وضعية واما ان يكون
مكانية واما ان يكون حركة في شيء اخر ومحال ان يكون حركة مكانية
لان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح

الظاهر

الظاهر من الجسم المحوي وليس وراءه جسم يحويه فاذن حركته وضعية وهذا
ملخص ما في الكتاب قال الشيخ ولان الجسم الى قوله انتصب وانكس قال المفسر
هذا هو الحجة الثانية على اثبات الحركة الوضعية وتقريره ان سائر الافلاك
متحركة بالاستدارة على انفسها ثم ان حركتها ليست مكانية لانها
لا تخرج عن اماكنها بل انما تغير نسبة اجزائها الى ما هو خارج عنه وهو
اما الحاوي او المحوي وهذه النسبة هو الوضع فالتغير فيها يكون
تغيرا في الوضع ولنرجع الى شرح الكتاب قوله اما الوضع فانه
حركة على راسها خاصة فاعلم انه ان عنى به ان الحركة الوضعية اولا في
الشيخ هو ولم يسبقه احد ممن تقدمه ليس كذلك لان الفارابي
صرح بذلك في مختصر له يسمى بعيون المسائل فقال حركات الافلاك وضعية
دورية وان عنى به ان هذا راي ارسطو واتباعه دون من تقدمه فالامر
كذلك لان من تقدمه اثبتوا اخبارا او امكنة وراء الفلك الاقصى قوله
لحركة الجسم المستدير على نفسه فانه لو توهم المكان المطيف به معدوما
لما امتنع كونه متحركا والمتحرك الحركة التي في المكان لو توهم المكان
المطيف به معدوما لامتنع حركته لقائل ان يقول كل ما لا يحويه الحركة
المكانية فانه يمتنع كون المتحرك حركة مستديرة على نفسه مع توهم عدم
المكان وباطلها فان هذه الدعوى لا تثبت الا ببيان ان الفلك
الاقصى متحرك بالاستدارة على نفسه وانه ليس في مكان واذا
بينت هذه المقدمة ثبت ان حركته وضعية لا مكانية واما قوله ولان الجسم المتحرك
بالاستدارة على نفسه ان فرض في مكان اما ان يباين كله كلية المكان
او يلزم كله المكان وتباين اجزاؤه اجزاء مكانه فمعناه ان غير الفلك

مماس

الاقصى من الافلاك اذا تحرك على نفسه بالاستدارة فاما ان يخرج
عن مكانه بالكلية واما ان لا يخرج عن مكانه بالكلية لكن يتبدل نسبة
اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية قوله لكنه ليس يتحرك
كلية عن المكان لان كلية لا تباين المكان وما لم يباين مكانه فليس
متحركة في المكان فان كلية يلزم المكان وتباين اجزاؤه اجزاء
مكانه اعلم ان هذا تطويل لا فائدة فيه فالمقصود من هذا الكلام
بيان ان سائر الافلاك وان كان يتحرك في مكانه لكنه لا
يخرج عن مكانه ومن انصف علم ان هذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب
وانه تكرار من غير فائدة ولا يكون مثل مصنف الكتاب قوله وكل ما اختلف
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فقد تبدل وضعه فهذا حق قوله فهذا
الجسم قد تبدل وضعه بحركة المستديرة وليس تبدل عن هذا فليس فيهما
تبدل غير الوضع فالمراد منه ذكر النتيجة وهو ان هذا النحو والتبدل
ليس الا في الوضع قوله والوضع يقبل التنقص والاشتداد فيقال
الانتصاب والانتكاس اعلم ان هذا الكلام جواب عن سؤال وهو ان يقال
الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقص فلا يقبل الحركة فاجاب عنه
بانه يصح ان يقال للشيء انه اشد انتصابا وانتكاسا وهذا يدل على
انه قابل لهما وهو اعلم المسئلة السادسة في وقوع الحركة في الملك
قال الشيخ واما الملك الى قوله ان يفعل المفسر اقول لا شك ان
الملك لا يتغير ما لم يتغير الاين لانها مقولة نسبية فان تغير الملك
تابع لتغير الاين فان وقوع الحركة فيه يكون بالعرض لا بالذات
المسئلة السابعة في وقوع الحركة في مقولة ان يفعل قال الشيخ واما

مقولة ان يفعل قوله والوضع المفسر اختلفوا في وقوع الحركة في مقولة ان
يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لان الشيء
اذا انتقل من التبرد الى التسخن قليلا قليلا فاما ان يكون التبرد باقيا واما
ان لا يكون ومحال ان يكون باقيا لان التبرد متوجه الى البرد والتسخن
متوجه الى السخونة واذا كان الامر كذلك لكان الشيء في حالة واحدة
متوجها الى الضدين وهو ممتنع فان التبرد لم يبق والتسخن انما وجد
بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون واذا كان فليس هناك حركة
من التبرد الى التسخن على الاستمرار واما الذي يقال على الشيء قد
ينسلخ من انصافه بالفعل يسيرا يسيرا الى ان جهة ينقص في مقول الموضوع
لتمام ذلك الفعل بل من جهة انه قد يكون اما لان القوة يتجدد يسيرا يسيرا
ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة يتجدد يسيرا يسيرا ان كان الفعل
بالارادة واما لان الآلة لكلال او لزوال الفعل بها وفي جميع ذلك
يتبدل الحال اولا في القوة او العزيمة او الآلة ثم يتبع التبدل في الفاعلية
فان التبدل في الفاعلية بالتبعية لان الفاعلية والمنفعلية حال لما له
نسبتان فيقال ان يفعل وينفعل فهما في المقابلة والتبدل قال الشيخ فالحركة
الى قوله ولا بعده المفسر اقول قوله فالحركة هي ما يتصور من حال الجسم
من جهة تارة يسيرا يسيرا او هو خروج عن القوة الى الفعل ممتد الا دفعة
هذا اعادة لتفسير الحركة مع ترك قيد اخر وقوله بل الحركة كون الشيء
بحيث لا يجوز ان يكون على ما هو عليه من اينه وكمه وكيفه ووضعه قبل
ذلك ولا بعده فاعلم ان افلاطون رسم الحركة بانها خروج عن
المساواة ومعناه كون الجسم بحيث لا يعرض له آن من الآنات الا الصالحة

في ذلك بخلاف حالة قبل ذلك وبعده وارسطو ابطل هذا الرسم
رسمهما بهما كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قال الشيخ والسكون
الى قوله بالقوة التفسير اتفق الحكماء على ان السكون عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك وانما ذكروا هذا القيد الاخير احترازا عن المفارقات وهذا
المفهوم امر عدمي لكنه ليس العدم مطلقا بل هو عدم خاص مضاف
الى الملكة ومثل هذا العدم يصح ترسيمه وتعريفه بالاضافة الى الملكة واعلم
ان العقلاء اختلفوا في السكون هل هو امر ثبوتي او عدمي والحق ان هذا
الخلاف لفظي لان الجسم اذا استقر في المكان الواحد فله كونه مستقرا فيه ولا
شك انه امر ثبوتي من مقولة الاين وله كونه ليس بمتحرك ولا شك انه امر
عدمي فان اريد بالسكون المعنى الاول فالسكون امر ثبوتي وان اريد به
المعنى الثاني فيكون السكون امرا عدميا واعلم ان الشيخ طول الكلام ههنا واطنب
انه لا فائدة في هذا التطويل ومع هذا لا بد وان نفسر قوله والسكون هو
عدم هذه الصورة فيما من شانه ان يوجد فيه معناه ان السكون عبارة
عن عدم الحركة فيما من شانه ان يوجد فيه الحركة وقد ذكرنا فائدة هذا القيد
قوله ومثل هذا العدم يصح ان يعطي رسما من الوجود اعلم ان هذا جواب عن
سؤال وهو ان يقال كل متصور متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت
فكل متصور فهو ثابت فيلزم بطريق عكس النقيض ان كل ما ليس بثابت
فليس بمتصور والمعدوم ليس بثابت فلا يكون متصورا واذا لا يكون
متصورا لا يصح ان يوضع له رسم فلا يصح ان يوضع لعدم الحركة
فيما من شانه ان يتحرك رسم فاجاب عنه بان المعدوم مطلقا ليس له
ثبوت اصلا اما العدم الخاص فله ثبوت في الذهن فيصح تعريفه وترسيمه

فيكون

قوله لان ما هو بالاطلاق ليس بموجود مطلقا فلا يتاتى ان يكون له وجود
في شيء اخر الى اخره معناه هو ان المعدوم المطلق ليس له ثبوت في شيء
اخر البتة قوله والجسم الذي ليس فيه حركة وهو بالقوة متحرك لو لم
يكن هذا الوصف الذي يصير به الجسم متميزا عن غيره بخاصة يكون الكلام
له لذاته ولو كان له لذاته لما فارقه ولكنه فارقه اذ تحرك فاذن هذا
الوصف له بمعنى اعلم ان غرضه من هذا الكلام هو ان يعرفنا الفرق بين العدم
المطلق وبين عدم شيء في شيء من شانه ان يكون له ذلك ومعنى
كلامه هو ان الجسم الموصوف بعدم الحركة مع كونه متحركا بالقوة لا يخلو
اما ان يكون هذا الوصف له لذاته او بمعنى غير ذاته والثاني محال لانه لو كان
لذاته لما فارقه ولكنه قد فارقه لانه يتحرك فاذن هذا الوصف
له بمعنى ما قوله فاذن هذا العدم له بمعنى ما فاذن العدم فيما من شانه
ان يتحرك مفهوم في ذاته غير ذاته معناه ان هذا الوصف لما ثبت انه
ليس للجسم لذاته ثبت انه لمعنى فاذن لعدم الحركة فيما من شانه
ان يتحرك مفهوم غير ذات ذلك الشيء قوله واما العدم الذي لا يحتاج
الشيء في ان يوصف به الى غير ذاته فهو ما لا يحتاج الى وجوده وامكانه
كعدم الفرس في الانسان وهو في العقد والقول الغرض من هذا
الكلام ذكر الفرق بين عدم الشيء في الشيء مطلقا وبين عدم الشيء فيما
من شانه ان يكون ممكنا له فالاول ليس له معنى غير ذات الشيء اما الثاني
فله معنى غير ذات الشيء فيه ولقائل ان يقول انه ادعى ان له مفهوما موجودا
في الشيء في الخارج او يدعي ان له مفهوما ما في الذهن فان ادعى
الاول فهو محال لان العدم لا يكون له وجود في الخارج وان ادعى

بمعنى

لذاته

~~الثاني فلا فرق بينهما لانه كما ان عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك~~
~~مفهوم في ذاته عند ذاته معناه ان هذا الوصف لما نسب اليه ليس~~
~~للجسم لذاته بل انه كمعنى فان لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك~~
~~مفهوم عند ذات ذلك الشيء قوله وانما العدم الذي لا يحتاج~~
~~الشيء في ان يوصف به الى غير ذاته هو ما لا يفتقر الى وجوده~~
~~وامكانه كعدم القرنين في الانسان ذ هو في العقد والعقول~~
~~الغرض من هذا الكلام ذكر الفرق بين عدم الشيء في الشيء مطلقا~~
~~وبين عدم الشيء فيما من شانه ان يكون ممكنا له فان الاول ليس له معنى~~
~~عند ذات الشيء واما الثاني فله معنى عند ذات الشيء فيه ولقائل ان يقول~~
~~ان ادعى ان له مفهوما موجودا في الشيء في الخارج او يدعى ان له مفهوما~~
~~بما في الذهن فان ادعيت الاول فهو ممنوع ان العدم لا يكون له وجود~~
~~في الخارج~~ وان ادعيت الثاني فلا فرق بينهما لانه كما ان عدم الحركة
فيما من شانه ان يتحرك له ثبوت في الذهن فكذلك عدم القرنين في الانسان
له مفهوم في الذهن قوله واما عدم المشي فيه فهو حالة مقابلة للمشي
فيه يوجد عند ارتفاع علة المشي وجودا ما يجوز لانا قوله علة تجوز وهي
بعينها علة الوجود ولكن عند ارتفاعها فانها اذا حضرت فعلت الوجود
واذا غابت فعلت ذلك العدم فهي علة بالعرض كذلك العدم فالعدم
اذن معلول بالعرض فهو اذن يصح ان يوجد موضوعا بالعرض
معناه ان عدم المشي في المشي حالة مقابلة للمشي في الشيء وذلك
العدم يوجد عند ارتفاع علة المشي وجودا ما يجوز فالقائل ان يقول
العدم كيف يتصور ان يوجد له الوجود والوجود والعدم متنافيان

قوله وله علة بنحو ما اي لذلك العدم علة ولقائل ان يقول العدم لا شيء
فكيف يستدعي علة قوله وهي بعينها علة الوجود ولكن عند ارتفاعها
الى كان المراد منه ان علة العدم الذي هو السكون بعينها علة
الوجود الذي هو الحركة فهذا غير معقول بل ممتنع قوله فاذا حضرت
فعلت الوجود واذا غابت فعلت العدم فهي علة بالعرض لذلك
العدم اقول ان كان المراد من هذا ان علة وجود الحركة علة للسكون
بمعنى ان عند عدم علة وجود الحركة ترتفع الحركة ويحصل السكون فهذا
حق وهو الذي يقال ان عدم العلة علة العدم وما حمله فهذا الكلام
على ظاهره مختل ومع هذا ان كان الغرض منه بيان ان السكون عبارة
عن عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فهذا الكلام لا يفيد هذا
المرام واما قوله فالعدم اذا معلول بالعرض فهو اذن يصح ان
يصح موجودا اما بالعرض فالمراد منه ظاهر والكلام عليه ان العدم
كيف يصح ان يجعل موجودا او جعل هذا الا الجمع بين المتناقضين
والتنافي فاي فائدة في هذا الكلام وقوله وهذا العدم ليس عدم
لا شيء على الاطلاق بل لا كسبية شيء ما في شيء معين بحال الطبع معينة وهو
كونه بالقوة معناه ان عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك ليس هو
عدما بالاطلاق بل هو عدم خاص وهذا الكلام مكرر الفصل
الثالث قال الشيخ في ان الى قوله لا محالة المفسر اقول هذا هو الحجة
الاولى على ان علة حركة الجسم امر زائد عليه وتقريرها ان الحركة لا بد
لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون هو الجسم من حيث انه جسم واما
ان يكون معنى زائدا عليه يمتنع ان يكون الجسم من حيث انه جسم علة فلزم

ان يكون معنى زائدا عليه فهذه مقدمات الاولى ان الحركة لا بد لها من
مؤثر فانه ان الحركة امر ممكن لذاته لانها غير مستقلة بنفسها وكل ممكن
فلا بد له من مؤثر فالحركة لا بد لها من مؤثر اما بيان انه لا يجوز ان يكون
العلة الموجبة للحركة هو الجسم من حيث انه جسم فلان الاجسام متساوية
في ماهية الجسمية فلو كان الجسم من حيث انه جسم متحركا لكان كل
جسم متحركا لان الاستواء في العلة يوجب الاستواء في المعلول لكن
ليس كل جسم متحركا لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنة فان قيل لم قلتم
ان الاجسام متساوية في الجسمية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المحرك
هيولى الجسمية فنقول المراد من الجسم ههنا هذه الصورة المحسوسة
من الاجسام وبديهة العقل حاكمة بان الصورة المحسوسة من الاجسام
مشتركة فيها قوله لم لا يجوز ان يكون المحرك هو الهيولى قلنا هيولى الا
العنصرية مشتركة فيها فيلزم ما ذكرنا وايضا فلانه لا حقيقة للهيولى
الا القابل لا المؤثر فيلزم ان يكون المؤثر من حيث انه مؤثر غير الهيولى
قال الشيخ وايضا قوله متحركة بالعرض هذا هو الحجة الثانية على ان حركة الجسم
ليست لذاته بل لعلة محركة غير ذاته وتقريرها هو انه لو كانت حركة الجسم
لذاته لوجب ان يكون كل جزء من الاجزاء المفترضة في الحركة باقيا لان
معلول الثابت يجب ان يكون ثابتا ولو كان ثابتا لم يكن حركة لان الحركة
انما يوجد ويحصل بان يعدم في الحال من حيث هي كذلك فيلزم انه لو
كان متحركا لذاته لما كان متحركا وما ادى ثبوته الى نفيه كان محالا فان
قلت ما ذكرتم منتقض بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع ان الاجزاء
المفترضة في الحركة غير باقية قلت الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط زوال

حال ملائمة لها فيجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الحالة الملائمة واذا كان
ايجاب العلة معلولها موقوفا على شرط لم يتحقق ذلك الايجاب عند فوات
ذلك الشرط فان قلت اذا جوزتم ذلك في الطبيعة فلم لا يجوزون
في ذات الجسم بان يكون اقتضاؤه الحركة موقوفا على حصول حالة منافرة
حتى يجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة
ويحصل السكون عند زوالها قلت جميع الاحوال بالنسبة الى الجسمية
متساوية في الكل ولنرجع الى شرح اللفظ اما قوله كل حركة تفرض
موجودة في الشيء منسوبة الى قطع مسافة او نسبة او غير ذلك فانها
في الحال تعدم من حيث هي كذلك فمعناه ان كل حركة سواء كانت
في الاين او الكيف او الكم او الوضع فان الاجزاء المفترضة
فيها لا توجد معا قوله وجود الحركة انما يحصل بان يكون كذلك معناه
ان الحركة انما يتحقق وجودها بان يكون اجزاؤها المفترضة لا بهاية
غير قارة قوله وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم او يعدم عنه
ما يتعلق بكونه هذه مقدمة اخرى من هذه الحجة ومعناه انه لا شيء
مما يكون للشيء بذاته يعدم شيء منه مع بقاء الذات ولا يتم هذه
المقدمة الا مع هذا القيد قوله فاذن ليس شيء من الحركات يوجد
للشيء بذاته لما ذكر المقدمتين صرح بالنتيجة وهو انه لا شيء من الحركات
للجسم بذاته قوله فاذن كل حركة فلها علة محركة وتمام هذا الكلام هو
يقال لما بينا ان حركة الجسم ليست للصورة الجسمية ولا للمادة
وجب ان يكون لعلة اخرى اما قوة واما صورة اخرى قال الشيخ وهذه

كان

العلة إلى قوله وحدها التفسير هذا هو الحجة الدالة على أن حركة الجسم ليست
لذاته وتقريرها لو كان الجسم فاعلا للحركة وأن قابل لها لكان الشيء
الواحد فاعلا وقابلا لفعل واحد والثاني محال فالمقدم مثله بيان الملازمة
الشرطية ظاهر وأما بطلان الثاني فهو أن نسبة القابل إلى الفعل بالإمكان
ونسبة الفاعل إليه بالوجوب والوجوب والإمكان متنافيان فلنرجع
إلى شرح اللفظ قوله وهذه العلة المحركة يعني أن يضاف إليه التحريك
وحدها فالمراد منه أن القوة المحركة للجسم مؤثرة في الحركة وحدها قوله
ولا يجوز أن يقال أن الجسم يحرك نفسه بالكلية المحركة وهو غير معقول قوله
لأنه لو كان الجسم يتحرك بنفسه لكان نفسه يتحرك عن نفسها أعلم أن
هذه شرطية متصلة لكن تاليها عين مقدمها لأن قوله لو كان الجسم يتحرك بنفسه
بعينه وتاليها قوله لكان نفسه يتحرك عن نفسها ومعلوم أن التالي إذا كان
عين المقدم كان الكلام هذرا قوله فيصير محركا ومتحركا بحركة واحدة فمعناه
أن الجسم حينئذ يصير محركا ومتحركا معا قوله ولو كان كذلك لكان شيء واحد
فاعلا وموضوعا لفعل واحد وهو ظاهر قوله وهذا محال علمت وجهه
في المبادئ والمقدمات معناه أن كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لفعل
واحد صحيح وهذا أول من مبادئ هذا العلم لكن الحق أن الشيخ ما وضعه
في المبادئ والمقدمات قوله فإذن الفعل مضاف إلى العلة وحدها لما أبطل
بأن الجسم لا يجوز أن يكون محركا لنفسه صرح بالنتيجة وهي أن حركة الجسم
مضافة إلى علة أخرى مغايرة للجسم قال الشيخ وهذه العلة إلى قوله
الفلكية التفسير أقول لما بين أن المحرك للجسم قوة مغايرة للجسم أراد أن
يذكر أقسامها وتفصيلها وهذا التقسيم قد ذكره في المبادئ ولخص قد فصلها

ما بينا

ما بينا ذلك فلا حاجة إلى إعادته الفصل الرابع قال الشيخ في أنه إلى قوله الطبع
التفسير الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا وبرهانه أن الطبيعة أمر ثابت
الذات والحركة أمر متقضية غير ثابتة الذات فلو كانت الطبيعة وحدها
موجبة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلف
بل الحق أن الطبيعة إنما توجب الحركة عند حصول حالة غير ملائمة للجسم
فحينئذ كانت الطبيعة ترده إليها إما في الأين وكالحجر المرمي إلى فوق
وإما في الكيف وكالماء المسخن قسرا وإما في الكم كالذابل ذبولا مرضيا
ثم ما دامت الحالة الغير الطبيعية باقية تجب الحركة وكانت الطبيعة محركة
لترده إلى الحالة الملائمة وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب
والبعد من تلك الحالة المطلوبة فإذا وصلت إليه انقطع التحريك الفصل
الخامس في أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل إرادية نفسانية قال الشيخ
وكل حركة إلى قوله والإرادة التفسير الحركة المستديرة ليست عن الطبيعة لأن
الحركة الطبيعية هرب عن حال غير ملائمة وطلب لحال ملائمة ولا شيء من الحركة
المستديرة كذلك فلا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية وأما أن الحركة
الطبيعية كذلك فلما ثبت فيما تقدم وأما أنه لا شيء من الحركة المستديرة
هرب عن حالة غير ملائمة وطلب لحالة ملائمة وأما أنها لا يمكن أن تكون
هربا لأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فيتحرك عنها
حركة إليها حينئذ يلزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
والمهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وذلك محال فإذن الحركة
المستديرة ليست هربا بالطبع عن شيء قال ومثل ما ذكرتم ينتقض بالجرم
المستقيم الحركة فإنه يطلب بحركته نقطة وعند وصوله إليها يفارقها

وهرب عنها فيكون هربه عنها ليس بعينه لو جهنا اليها لما ذكرتم
بل يكفي في الحركة المستديرة الارادية لان كل نقطة يتحرك عنها الجسم
يحركه اليها غير توجهه اليها فيلزم ما ذكرتم لانا نقول اجاب الشيخ
عنه في الاشارات بان قال بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض
غرض ما يوجب خلاف الهيئات ومعناه ان هذا المحال غير لازم في
الحركة الارادية لان غرض المتحرك بالحركة امر لا يتم الا بالحركة المستديرة
فيكون المطلوب والمهروب بالعرض لا بالذات بخلاف الحركة الطبيعية واما
فيهما لا يمكن ان يكون طلبا لحالة ملائمة فانه فلو حصل احدهما ان الطبيعة
اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت الحركة المستديرة
طبيعية لكانت منقطعة والتالي محال على ما سيعرف ان شاء الله تعالى فالمقدم
مثله وايضا ان الطلب الطبيعي للكمال فانه لا بد وان يكون على اقرب
الطرق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فيكون الطبيعة متوجهة
الى شيء ومصروفة عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذن كل حركة
طبيعية فهي مستقيمة فيلزم منه ان كل ما لا يكون مستقيما لا يكون طبيعيا بطريق
عكس النقيض فثبت ان الحركة المستديرة ليست لطبيعة وانها
ايضا ليست قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة فاذا لم يكن هناك
طبيعة يقتضي امرا امتنع ان يوجد ما يعاندها فامتنع كونها قسرية
فاذن يكون ارادية لان الحركة اما ان يكون قسرية واما ان يكون
طبيعية واما ان يكون ارادية لان القوة المحركة اما ان لا يكون موجودة
في المتحرك بل في شيء اخر مباين عنه وهو التحريك القسري واما ان
يكون موجودة فيه وهي اما ان يفعل الحركة باختيار وقصد وارادة

المحركة

وشعور وهي الحركة الارادية واما ان يفعل بغير اختيار وشعور وهي
الحركة الطبيعية ولما ثبت انحصار الحركة في هذه الثلثة وثبت انها ليست
قسرية ولا طبيعية ثبت انها ارادية فان قيل لو كانت الحركة الفلكية
اختيارية لاختلفت ولم تبق على نهج واحد كالافعال الحيوانية قلنا
الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة لا يكون مختلفا بل يكون
على نهج واحد مستمر لا يتغير فانه ما لم يتجدد داعية الحيوان لا يتغير فعله
فاختلاف الافعال لازم الاختلاف الاختياري لا انه لازم لنفس
الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الفعال بان كل ذي داعية
فانه واجب ان يتجدد داعيته لانا نقول هذا باطل لان الفعل يمكن استمراره
واستمراره لاستمرار داعيته واذا كان كذلك كانت الداعية ممكنة البقاء
واذا كانت الداعية ممكنة البقاء واذا كانت ممكنة البقاء ازلا وابدا
لان الامكان يختص بوقت دون وقت واذا كانت الداعية
الواحدة ممكنة البقاء ازلا وابدا امكن استمرار الفعل الاختياري
ازلا وابدا وعن هذا قال بطلميوس ان الحجارة اذا طلبت الاتصال
ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله وكل حركة بالطبيعة فهي هرب بالطبع عن حال هذا هو المقدمة
الاولى من برهان ان الحركة المستديرة ليست عن الطبيعة قوله وكل ما
كان كذلك فهو عن حالة غير ملائمة معناه انه لما كان كل حركة فهي
هرب بالطبع عن حالة فاما ان يكون عن حالة ملائمة او غير ملائمة لكنه
يمتنع ان يكون عن حالة ملائمة فاذن الحركة الطبيعية يكون هربا عن حالة
غير ملائمة قوله وهذه الحركة يمتنع ان يكون مستقيما لان كان يتبع المكان

معناه ان الحركة ان كانت هربا عن حالة غير ملائمة وكانت مكانية يجب
ان يكون حركة مستقيمة والفائدة في قوله ان كانت في المكان هو الاحتراز
عن الحركات الكيفية قوله لان هذه الحركة ليست طبيعية وكل ميل طبيعي فعلى
اقرب مسافة معناه هو ان الحركة التي هرب عن حالة غير ملائمة وطلب
لحالة ملائمة وكانت في المكان فهي يطلب كمال طبيعي فانه وجب
ان يكون على اقرب الطرق لما عرفت قوله وكل ما كان اقرب على مسافة فهو
على خط مستقيم فمعناه اقرب الطرق هي المستقيمة قوله فهذه الحركة على
خط مستقيم معناه ان الحركة الطبيعية يجب ان يكون مستقيمة فهذا نتيجة هذه
المقدمة قوله فان الحركة المستديرة كالتي يكون على مركز خارج عنها ليست
عن الطبيعة لما ثبت ان كل حركة طبيعية فهي مستقيمة فهذا يلزم منه ان كل
ما ليس مستقيمة من الحركات فليست طبيعية بطريق عكس النقيض قوله
وكذلك الحركة الوضعية معناه ان الحركة الوضعية الدورية ايضا
ليست عن الطبيعة بعين هذا البرهان واعلم ان حركات الافلاك
كلها دورية الا ان حركة الفلك الاقصى ليست مكانية بل وضعية
وحركات سائر الافلاك مكانية قوله وكيف يكون الحركة الوضعية
بالطبيعة وقد ثبت ان كل حركة بالطبيعة فانها لهرب عن الطبيعة
فهي هرب عن حالة غير ملائمة وهذه المقدمة قد ثبت تمام قوله وا لطبيعة
لا تفعل بالاختيار بل انما تفعل افاعيلها بالتسخير والطبع ولا
تعين حركاتها اعلم انه لما ثبت ان كل حركة طبيعية فهي هرب عن حالة
غير ملائمة فنقول الحركة الدورية لا يمكن ان يكون كذلك لما ثبت ان كل
نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فهربه عنها هو بعينه طلبه لها فيكون

الشيء مقصودا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وذلك محال كان لقائل
ان يقول ما ذكرتم من المحال لازم من الحركة الدورية الارادية فاجاب عنه
بان الطبيعة لا تفعل بالاختيار بل انما تفعل على نهج واحد ولا تختلف
افعالها وحركاتها واذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون شيء واحد مطلوبا
بالطبع ومهروبا عنها بخلاف الارادة فان من الجائز ان يكون غرض
المريد والمختار لا يحصل الا من الحركة الدورية فالمطلوب بالذات هو
ذلك الغرض والحركة الدورية انما يكون بالعرض قوله فلنضع الحركة
الوضعية بالطبيعة فيكون للهرب الطبيعي عن الوضع الطبيعي وكل
ما كان للهرب الطبيعي عن الوضع الطبيعي وكل ما كان للهرب الطبيعي عن
شيء غير طبيعي فانه لا يكون قصد طبيعي بالعود الى ما فارقه هذا كذب
معناه ان الحركة الوضعية الدورية لو كانت طبيعية لكانت للهرب عن
حالة غير طبيعية وكل ما كان لهرب بالطبع عن حالة غير طبيعية فلا يكون فيها
قصد الى فارقه بالعود ينتج ان الحركة الوضعية لو كانت طبيعية لما كان
فيها قصد بالعود الى ما فارقه لكن كل حركة دورية فان كل نقطة يتحرك
عنها فان الحركة عنها هي بعينها قصد الى الحركة اليها فيلزم ان يكون
الشيء الواحد مقصودا وان لا يكون مقصودا وهذا محال قوله والذي
اوجب وضعنا الحركة الوضعية طبيعية معناه ان هذا المحال انما لزم
من الحركة الوضعية الطبيعية وما لزم عنه المحال فهو محال فيكون الحركة
الوضعية طبيعية محال فهي اذن عن اختيار وارادة اعلم انا لما ذكرنا
ان الاقسام ثلاثة الحركة القسرية والارادية والطبيعية فلا يلزم
رفع الحركة الطبيعية اثبات الحركة الارادية لكن لما ابطلنا ذلك بما

ذكرنا لئلا يتوهم هذا وباقي الكلام بعده مما ذكرنا الفصل السادس قال الشيخ
في الحركة إلى قوله في الجزء المفسر هذا هو البرهان على أن الحركة قابلة للقسمة
لا إلى نهاية وتقريره أن نقول إن كانت المسافة قابلة للقسمة لا إلى نهاية
كانت الحركة أيضا كذلك والمقدم حق لما بينا والثاني مثله بيان الشرطية
من وجهين أحدهما أن الحركة مطابقة للمسافة والمسافة إذا كانت قابلة
للقسمة كانت الحركة أيضا كذلك وثانيهما أنه إذا قطع المتحرك مسافة
متجزية بجزء من الحركة إن فرضناه غير قابل للقسمة فلا شك أن الحركة إلى
نصف تلك المسافة نصف الحركة إلى كلها فيلزم أن يكون ذلك الجزء
من الحركة منقسما وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف وهذا الخلف إنما لزم
من فرضنا تلك الحركة غير منقسمة فيلزم كونها منقسمة وهو المطلوب قال
الشيخ ونقول إلى قوله وضعفها المفسر هذا هو الحجة الثانية على أن الحركة
غير مركبة من أجزاء لا تتجزى ولا بد من تقديم مقدمة تعين فهم البطوء والسرعة
اعلم أن الحركة السريعة هي التي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي أو
التي تقطع المثل في زمان أقل وإذا عرفت هذا فنقول البطوء في الحركات
ليس لتخلل السكنات لأنه لو كان كذلك فإذا قدرنا طائرا أسرع الطير
من أول اليوم إلى نصفه ولا نقص فيه ويقطع بطيرانه مسافة
معينة ولا شك أن الشمس بحركتها اليومية تقطع ربع الفلك فلو كان
التفاوت بين حركة الشمس وحركة الطائر لتخلل سكنات في حركات
الطائر كانت نسبة السكنات المتخللة في حركاته إلى حركاته نسبة زيادة
حركات الشمس على حركات الطائر في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على
حركات الطائر بالألوف فسكنات الطائر زائدة على حركاته ألا

ملك م

فالوقوع ولو كان كذلك لظهر تلك الحركات المتخللة في السكنات الكثيرة
وليس الأمر كذلك لأنا لا نحس في حركات الطائر بشيء من السكنات البتة
فعلم أن التفاوت بين الحركتين ليس لتخلل السكنات وإذا ثبت هذا لزم
كون الحركة متجزية لأنها لو كانت غير متجزية فإذا قطع جزء ما مسافة بتلك
الحركة الغير المتجزية فإما أن تكون تلك المسافة متجزية وإما أن لا
تكون ومحال أن تكون متجزية وإلا لكانت الحركة فيها متجزية وقد فرضناها
غير متجزية ومحال أن لا تكون ومحال أن تكون متجزية لأن الإبطاء إما أن
يقطع في ذلك الزمان مثلها أو أكثر منها أو أقل ومحال أن يقطع مثلها
وإلا لما كان أبطأ ومحال أن يقطع أكثر منها وإلا لكان أسرع ومحال
أن يقطع أقل منها وإلا لانقسمت المسافة وقد فرضناها غير متجزية فثبت
أن كون الحركة غير متجزية حينئذ يفضي إلى أحد هذه المحالات فيكون محالا
ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب واعلم أن هذا الكلام ظاهر إلى قوله لكن
من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأما بعده فليس بظاهر ولا
المهمة هذا الفصل السابع قال الشيخ في الحركة إلى قوله بعينه المفسر
الحركة إما أن تكون واحدة بالشخص وإما أن تكون واحدة بالشخص وإما
أن تكون واحدة بالنوع وإما أن تكون واحدة بالجنس أما الواحدة
بالشخص في الحركة فإنما تتحقق عند وحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه
أما وحدة الموضوع فأمر لا بد منه في وحدة كل عرض فإن البياض
الموجود في أحد الجسمين يمتنع أن يكون بعينه موجودا في الجسم الآخر وكذلك
وحدة الزمان فإن الجسم إذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العائد هو الأول
لاستحالة إعادة المعدوم فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتها

وأما أنه لابد مع وحدتها من وحدة ما فيه الحركة فلأنه يمكن أن يكون متحركان يقطعان
مسافة وهمية ويستحيل مع ذلك بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها
واحدا فيكون هناك الزمان والموضوع واحدا والحركة ليست واحدة
فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة وأما وحدتها
النوعية فإنما تتحقق باتحاد ما عنه الحركة وإليه وما فيه وأما وحدتها الجنسية
فتحقق بأسر الكيفية في جنس إما عالي وإما أسفل ولنرجع إلى شرح ألفاظ
الكتاب أما قوله الحركة قد تكون واحدة بالجنس وقد تكون واحدة بالنوع
وقد تكون واحدة بالشخص فالمراد منه أن الوحدة الواقعة في الحركة على
ثلثة أوجه على ما ذكرناه قوله والحركة الواحدة في الجنس هي التي تقع في
مقولة واحدة أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة مثل النمو
والذبول فإنهما واحد بالجنس أي في الكم ومثل التسود والتبيض فإنهما
واحد في الجنس أي في الكيف والتسخن والتبرد واحد بالجنس الأقرب لأنه
في الكيفية الانفعالية فالمراد أن الحركات كلها إن كانت مكانية أو في الكم
أو في الكيف فهي متحدة في الجنس العالي وإن اتفقت في الجنس الأسفل كالنمو
والذبول وكالانتقال من البياض إلى السواد وبالعكس فهي متحدة
في الجنس الأسفل قوله والحركة الواحدة في النوع هي التي إن كانت ذات
جهة مفروضة كانت في النوع واحدا عن جهة واحدة إلى جهة واحدة
وفي زمان مساو مثل تبيض ما يبيض ما وتسخن ما يسخن ما وكذلك الصعود
للصعود والنزول للنزول هذا الكلام فيه تشويش واضطراب لأن قوله
الحركة الواحدة في النوع هي التي إن كانت ذات جهة مفروضة كانت في نوع
واحد يشعر بأن الحركة إن كانت في جهة غير موجودة كانت في نوع واحد لأن

الجهة المفروضة هو الذي لا يكون موجودة في الخارج مما يعتبرها الذهن ويفرضها
وهذا الكلام غير مستقيم قوله وعن جهة واحدة إلى جهة واحدة وفي زمان
مساو فاعلم أن اتحاد الزمان ليس شرطا لاتحاد الحركة في النوع لأن الزمان
من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض فالحركة الواحدة
بالنوع هو أن لا يختلف ما منه الحركة وما إليه وما فيه الحركة وعدم اختلاف
الزمان ليس بشرط قوله ويقال واحدة لحركة بالشخص التي يكون مع ذلك كله
عن متحرك واحد بالشخص وأحد في زمان واحد فالمراد منه هو أن وحدة
الحركة بالشخص إنما تتحقق بوحدتها في الجنس والنوع ووحدة المتحرك
والزمان قوله ويكون هذه الحركة الشخصية هو بوجود لا اتصال فيها فالمراد
منه أن وحدة الحركة الشخصية وحدة اتصالية حتى لو قدرنا متحركا حرك
جسما ومثل انقطاع حركته لو جد متحركا آخر كما لو قدرنا معا طبيعيا
تحدث الحدبة ثم فقدت طبعه في آن وهناك فصار طبيعيا أخرى وذلك الزمان
بحيث لا يكون بين نقطع الأول وابتداء الثاني بالمباشرة فاصلة كانت الحركة
لا محالة واحدة وكذلك لما المسيحي … فإن ذلك المتحرك يكون
واحدا … إلا أن في تلك الحركة نسبة … إلى المتحركات العالم
لكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية كما أن الحركات الفلكية
مع اتصالها العرض لها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات
قوله الحركات للمقولة في النوع لا تتضاد بل هذا ليس بصحيح لأن الاختلاف
في الماهية شرط التضاد والفصل التام **قال الشيخ** في لطائف إلى قوله
الرابع **الفصل** الحركات قد يكون متطابقة وقد لا يكون والحركات المتطابقة
هي التي لا يكون بعضها أسرع من بعض ولا أبطأ وما وقع في الشرح … السريع

مال

هو الذي يقطع مسافة في مثل ما قطع الآخر فإذا أردنا أن نقايس بين حركتين
في السرعة والبطوء فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركة فإن الحركتين
المستقيمتين اللتين فيهما الحركة متجانسة بالزيادة والنقصان الممكنة المقايسة
بين الحركتين في السرعة والبطوء الا ولا اعرف ذلك فنقول اما الحركة
المكانية فإن مسافتها قد تكون متطابقة بالفعل مثل خط خط وارتفاع
لا ارتفاع وقد تكون متطابقة بالقوة مثل المثلث والرابع فانهما لا يتطابقان
إلا بأن يقطع احدهما ويرد إلى نظام ويحصل منه الآخر وقد تكون متطابقة
بالتوهم وإن لم يمكن تحقيقه كتطابق المستدير والمستقيم لانه يمكن ان يتوهم
بينهما المساواة فيحصل الانطباق وهذه المجانسة وبهمه واعرف
أنواع مجانسة الحركات المكانية واما الحركة في الكيف فقد يكون هذه
المجانسة فيها قريبة وقد يكون بعيدة اما القريبة فهي أن يكون مسافة مبدئهما
ونهايتهما مثل أن يأخذ كل واحد منهما من السواد إلى الكدورة ومنها إلى البياض
النقي فإن ابتدءا معا وانتهيا معا فهما متساويان في السرعة وإلا فأحدهما
أسرع واما البعيدة فلا يكون إلا باعتبار الضد مثل أن يأخذ الأول من
السواد إلى البياض والآخر من البياض إلى السواد فإن أخذ احدهما
لا من السواد بل من شيء قريب من السواد وجب أن يكون الأمر في الآخر
كذلك ملاحظة فيكون نسبة المبدأ والمنتهى في احد إلى نسبتهما
في الجانب الآخر فإن تساويا زمانهما فقد تساويا في السرعة وإلا فأحدهما
ابطأ واما في الكم فالأمر فيه ما ذكرناه في الكيف الفصل الثاني من تضاد
الحركات وفيه مسائل المسألة الأولى في حد الضدين قال الشيخ في تضاد
إلى قوله الخلاف المفسر هذا الفصل يشتمل على مقصود الأول منهما الذي

موضوعهما واحدا اعلم انا قد عرفنا الموضوع وذكرنا انه يقع على معان
مختلفة والمراد المحل فيه واعلم ان الموضوع على هذا التفسير اخص من
المحل لان المحل ينقسم إلى ما يتقوم بالحال فيه وهو الهيولى وإلى ما يقوم
بنفسه ويقوم الحال فيه والقيد الثاني قوله وهما ذاتان يستحيل ان يجتمعا
فيه لا بد وان يشترط في الضدين كونهما ذاتين وجوديتين إذ لو كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا لما كان التقابل بينهما تقابل التضاد بل
يكون تقابل السلب والإيجاب او تقابل العدم والملكة القيد الثالث
قوله ولا يستحيل ان يرتفعا اولى من قول القائل بهما الذاتان المتعاقبتان
لانه لا يجب تعاقب الضدين بل يجوز خلو الشيء الواحد عن الضدين القيد
الرابع قوله وبينهما غاية الخلاف وانما ذكر هذا القيد ليخرج اعني المتقابلين
اذ لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وهما ذاتان لكن ليس بينهما غاية الخلاف
المسألة الثانية في بيان علة تضاد الحركات قال الشيخ وبعد ذلك الى
قوله او الزمان المفسر يعني ان تعلم ان الحركة متعلقة بامور ستة المحرك والمتحرك
وما فيه الحركة وما منه وما اليه والزمان فيجب ان يتعلق تضاد الحركات
بأحد هذه الامور الستة فنقول تضادها ليس لتضاد المحركات لانه قد
يوجد تضاد المحرك ولا يوجد تضاد الحركة وقد يوجد تضاد الحركة ولا يوجد
تضاد المحرك اما الأول فلأن حركة الحجر قسرا إلى فوق مساوية لحركة
النار الى فوق طبعا مع تضاد المحركين واما الثاني فلأن حركة الحجر
بالطبع الى اسفل وبالقسر الى فوق متضادتان مع ان المحرك واحد وبهذا
يعلم ان التضاد بينهما ليس لتضاد المحركات وليس التضاد بينهما لتضاد
الزمان لانه لا تضاد في الازمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة وتضاد

العوارض لا يوجب تضاد المعروضات وليس التضاد بينهما لتضاد
المسافة فان المسافة بين السواد والبياض واحدة مع ان الحركة من احدهما
مضادة للحركة من الآخر اليه كذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة
والانتقال من احدهما الى الآخر يضاد الانتقال من الآخر اليه فتعين ان
يكون علة تضاد الحركات تضاد ما منه وما اليه وهو المطلوب ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله ان تضاد المتحركين لا يوجب من الحركات
تضادهما يعني ان تضاد المتحركين ليس علة لتضاد الحركات وليس تضاد
الحركات هو عين تضاد المتحركين قوله فانه قد يتحرك اشياء متضادة
حركة واحدة بالنوع كما يتحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع فالمراد
منه ما ذكرنا من حركة النار صعودا الى فوق وحركة الماء طبعا الى فوق
فالحركتان واحدة بالنوع والحركات المتماثلة في النوع لا تتضاد
البتة قوله ولو كان تضاد الحركات لانها عن متحركات متضادة لكان
ولا شيء من الاضداد يتحرك حركة واحدة معناه ان تضاد المتحرك لو كان
علة لتضاد الحركات لزم تضاد المتحرك لو كان علة لتضاد الحركات لزم
تضاد الحركات المتفقة في النوع وهو ممتنع قوله فاذن تضاد المتحركين
ليس هو الموجب لتضاد الحركتين لما ذكر الدليل اورد ما هو نتيجة قوله
ولو كان تضاد الحركتين لاجل تضاد المتحركين بان يكون حقيقة تضادهما
هو تضاد المتحركين لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين معناه لو كان
تضاد الحركتين معللا بتضاد المتحركين لعدم تضاد الحركتين عند
عدم تضاد المتحركين لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة قوله وذلك
كذب لان بعض الاشياء يوجد هو بعينه متحركا حركتين متضادتين

لوجود احد الضدين ولعدم الآخر كشيء واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو
مرة ويسفل اخرى فالمراد منه ان الحركات المتضادة قد يوجد مع عدم
تضاد المتحرك لانها يوجد مع وحدة المتحرك قوله فليس اذن تعلق حقيقة
التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات معناه لما ثبت
ما ذكرنا لزم ان لا يكون تضاد الحركات معللا بتضاد المتحركات فبعد
هذا البرهان نعلم انه غير معلل بتضاد المتحركات ولما كان هذا ظاهرا عند
العقل الا انه لم يصرح به الشيخ تعويلا على فهم المتعلم قوله ولا ايضا لاجل
ان الحركات كلها تقع في نوع الزمان فاذا قلنا ليس شيء منها الى
حركتين مختلفا وكل ما يتضاد به الحركات مختلفا لزم ان الزمان لا يتضاد
به الحركات فالمراد منه ان تضاد الحركات ليس لتضاد الزمان لان الزمان
غير مختلف في الماهية وكل ما لا يختلف في الماهية لا يوجب تضاد شيئين
السمس والارض لا يوجب تضاد الحركات قوله ولا ايضا تضاد
الحركات هو لتضاد ما فيه يتحرك لانه قد يوجد حركتان متضادتان سلكتا
مسافة واحدة او طريقا بعينه معناه ان تضاد الحركتين لا يتعلق
بتضاد ما فيه الحركة اعني المسافة او الطريق لانه قد يوجد تضاد الحركة
مع عدم تضاد ما فيه الحركة كما ذكرنا قوله بل تضاد الحركات هو بتضاد
الاطراف اذا كانت الحركات مما تختلف فيها [illegible] واما في ما فيه يتحرك
واما في المتحرك فيها والمتحرك بها والزمان معناه انه لما ثبت ان الحركة
تتعلق بامور ستة وثبت ان تضادها ليس لتضاد المتحرك والمحرك وما فيه
الحركة والزمان لزم ان يكون تضادها لتضاد ما منه الحركة وما اليه
الحركة وهو الاطراف والجهات وهو المطلوب المسألة الثالثة

ان الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة **قال الشيخ** فاذا انتسب الى قوله
بالسواد **الفقير** لما ثبت ان تضاد الحركات لتضاد الاطراف والجهات
لزم ان لا تكون بين الحركة المستقيمة والمستديرة تضاد لان الحركات
المستديرة لا اطراف لها بالفعل لانه لا نهاية لها بالفعل وان فرض لها
طرف لكن هو بعينه مبدأ ومنتهى ولتضاد الحركات لتضاد مبادئها
وغاياتها المسألة الرابعة في ان الحركات المستديرة لا تتضاد **قال
الشيخ** ونقول انه الى قوله المتشابهة **الفقير** الحق ان الحركات المستديرة
لا تتضاد لما بينا ان تضاد الحركات لتضاد الاطراف والنهايات اعني
ما منه وما اليه وفي الحركات المستديرة لا تتحقق واما ما ظن من ان الحركة
مثلا على التوالي تضاد الحركة لا على التوالي فظن باطل لان كل واحد
منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن في النصف الاخر منه وذلك لمدار مثلا
المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي مسامتة الاسد والسنبلة والميزان
والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي لا على التوالي
مسامتة الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والجدي وبالعكس
فقد تفعل كل واحد منهما ما تفعل الاخرى لكن في النصف الاخر وبالعكس
لما كان مسامتة الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية والاطراف
والانصاف ايضا متساوية في الماهية فلا يكون شيء منهما مضادا
الحركات معنى او غير متضادة ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
نقول انه لا تضاد بين الحركات المستديرة هذا هو المطلوب قوله لانها
لا تختلف في النهايات وكل حركتين متضادتين مختلفتان في المبادي
والنهايات بل متضادان والحركات المستديرة لا تختلف في المبادي

والنهايات

والنهايات فينتج لا شيء من الحركات المستديرة بمتضاد قوله ولكن قد يمكن ان
يتوهم تخالف لما يحدث فيها متضادا او وذلك غرض فالمراد منه ما ذكرنا انه
يظن ان الحركة على التوالي تضاد الحركة لا على التوالي وذلك ظن باطل
لما بينا والشيخ طول الكلام ههنا والمقصود ما ذكرنا المسألة الخامسة
في ان تضاد الحركات ليس للحصول في بعض الاطراف بل في التوجه اليها
قال الشيخ وهذا التضاد الى قوله الى غيرها **الفقير** يستدل على ان تضاد
الحركات ليس للحصول في بعض الاطراف بل للتوجه اليها وتقريره هو انه
لو كان التضاد للحصول في بعض الاطراف لما كان بين الحركات الموجودة
تضاد لانها موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن التضاد للتوجه
الى الاطراف بيان الشرطية هو انه لو كان متعلقا بحصول الطرف لما حصل
التضاد الا عند موافاة النقطة الفاصلة ولو كان كذلك لما كان التضاد
حاصلا الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات
الموجودة تضاد موجودا اما بطلان التالي فلان الحركات لا تحصل
بحصول واحد مثل السواد والبياض متضادات لان السواد والبياض
متوافقان في الجنس ومشاركان في الموضوع وهما معنيان وجوديان
وبينهما من الخلاف اكثر مما بينهما وبين الوسط وغيره فهو غاية الخلاف
ولا معنى للتضاد الا ذلك واما في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد
محدود في الطبع متوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان
وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف واما الحركة المكانية المستقيمة فلان
الصاعدة منهما ضد للهابطة لانهما لا يجتمعان معا ويتعاقبان على
موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذلك الحركة المساعدة والمساهرة

ضد

فبين ان تضاد الحركات ليس للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه
اليها ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهذا التضاد غير متعلق
بنفس الطرفين بل متقابل بجهتيهما معناه ان تضاد الحركتين ليس
لتضاد الطرفين المتعينين المتضادين بل يتعلق بتضاد الجهتين قوله
ولو كان لنفس الطرفين موجبا لما كان التباعد الا عند موافاة المقطع
الغاية معناه ان الموجب لتضاد الحركتين لو كان هو الحصول في
الطرفين المتضادين لما حصل التضاد الا عند الحصول في الطرف
وعند الحصول في الطرف ينتهي الحركة وح لا يكون التضاد حاصلا عند الحركة
فلا يكون التضاد حاصلا بين الحركات الموجودة قوله لكن من الحركات
للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه اليها قوله واما بيان ان
في الحركات الموجودة تضادا موجودا امر بينهما شرع في بيان ان كما
قوله قد يوجد حركتان لا تجتمعان وهما مستقيمتان هذا هو الحجة على ان التضاد
حاصلا بين الحركات الموجودة والشيخ قررها في الحركة المستقيمة اما انه
قد يوجد حركتان لا تجتمعان معا وهما مستقيمتان وتنبعثان على
الموضوع وكلاهما ذاتان ثم قد يوجد منهما ما يتخالف خلافا لا يمكن ان يكون
من حركتين خلاف فوقهما وهما المتخالفان في الاتجاه عن صوب الى
صوب بل اعلم انه قد يكون حركتان مستقيمتان لا تجتمعان معا وتنبعثان
على الموضوع وكلاهما ذاتان ثم قد يوجد منهما ما يتخالف خلافا لا يمكن ان
يكون من حركتين خلاف فوقهما وهما المتخالفان في الاتجاه عن صوب
الى صوب اعلم انه قد يكون حركتان مستقيمتان لا تجتمعان معا وتنبعثان
على موضوع واحد وهما معنيان وجوديان ولا شك في انهما يختلفان

ثم الاختلاف منهما اما ان يكون اختلافا لا يمكن ان يكون بين حركتين مختلفتين
خلاف فوقه وهما حركتان مختلفتان في التوجه عن صوب الى صوب مثل الحركة الهابطة
والصاعدة واما ان يكون الاختلاف منهما اختلاف النقص في الغاية بل
يمكن ان يكون من حركتين خلاف فوقه وكل حركتين وقعتا على الصفة الاولى
متضادتان قوله فاذن في الحركات المستقيمة تضاد لما ذكر البرهان اردف
بالشرح قوله وهذا برهان يدل على الحد الصادق اقول ان الغرض ان هذا الكلام
يدل على ان حد الضدين ما ذكره هنا اصح مما ذكر في المنطق لان الحد المكتسب
بالبرهان قوله وليتحقق هنا القول في الحركات المتضادة وليستعمل ما علمنا
في الحركات المستقيمة الى غيرها لما اثبت التضاد في الحركات المستقيمة
فقط امر بنقل هذا البرهان الى سائر الحركات اعني الكيف والكم الفصل
التاسع في التقابل في الحركة والسكون قال الشيخ في التقابل الذي يقوله
بالسوطات التفسير اعلم ان التقابل على اربعة اقسام تقابل السلب والايجاب
وتقابل التضاد وتقابل التضايف وتقابل العدم والملكة والتقابل
بين الحركة والسكون ليس تقابل السلب والايجاب ولا تقابل التضاد
ولا تقابل التضايف فاذن هو تقابل العدم والملكة ثم زعم بعضهم
السكون في المكان مقابل للحركة عنه لا الحركة اليه وزعم آخرون انه السكون
في المكان الذي اليه الحركة ومثل شيخا وامثالها فليس الصدد وجه الى ان
السكون في المكان مقابل للحركة عنه واليه ورجح الشيخ على صحة ان السكون
في المكان مقابل للحركة عنه لا الحركة اليه هو ان السكون ليس عدم اي
حركة اتفقت والا لكان عدم حركة متوهمة للجسم في مكان خارج
سكونا حتى لو وجد الجسم متحركا لا في ذلك المكان لكان ساكنا وهو باطل

بل العدم المقابل هو السكون في المكان الذي يأتي فيه الحركة والحركة في المكان
بعينه معارضة للمكان بعينه وكل معارضة للمكان بعينه فالحركة بعينها لا
بالحركة إليه فإذن السكون المقابل إنما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة
إليه واعلم أن الشيخ أورد في الشفاء حججا أحدها أن الحركة متأدية إلى
السكون في نهايتها والشيء لا يتأدى إلى مقابله فالسكون في النهاية لا يكون
مقابلا للحركة والثانية أن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون
مقابلا له وهذه الحجج أوردناها في آخر هذا الكلام ثم زيفت الحركة ما لا تعاق
وإذا أخذ بمادتها إلى عدمها فلم لا يجوز تأديتها إلى مقابلها بأن يكون ذلك
العدم هو المقابل وأما الثانية فلم قلتم أن السكون في المنتهى كمال للحركة
وكيف ويمتنع تحققه معها بل هو كمال للمتحرك الفصل العاشر في الزمان
وفيه مسائل المسألة الأولى في إثبات أن الزمان مقدار الحركة قال الشيخ القول
إلى قوله عن هذه التفسير هذا هو الحجة على أن الزمان مقدار الحركة وتقريرها
هو أن نفرض أمورا ثلاثة أحدها نفرض مسافة حركة في مسافة على مقدار من
السرعة وحركة أخرى معها على مقدار من السرعة وابتدأتا معا فلا شك
أنهما يقطعان المسافة معا الثاني نفرض أن أحدهما يقطع من المسافة أقل
مما يقطعه الأخرى الثالث نفرض أن ابتدأ معهما البطيء والسريع في الأخذ
والترك فلا شك أن البطيء يقطع أقل مما يقطع السريع وإذا كان كذلك
كان من أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
وأقل منها ببطء معين وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك
بتلك السرعة المعينة بحسب تكون هذا الإمكان جزءا من الإمكان الأول
فإذن هذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان فإذن هذا الإمكان

ثم اعلم أن الحجة الأولى ... ما لا نطلب أن الحركة إلى المنتهى مساوية إلى عدم ذلك م

مقدارا

مقدارا وذو مقدار إما أن يكون ثابتا قارا وإما أن يكون متقضيا والأول
محال لما قد ذكرنا أن الحركة السريعة والبطيئة إذا اشتركتا في المسافة كان
وقت ترك البطيئة بعد ترك السريعة ولو كان الزمان ثابتا لما حصل التفاوت
بين البطيئة والسريعة في المسافة لامتناع أن يكون وقت ترك البطيئة هو بعينه
وقت ترك السريعة فإذن الزمان مقدار متصل متقض لا اتصال سيال
وكل ما كان كذلك فله مادة وموضوع ثم هو إما أن يكون مقدار نفس
المادة وإما أن يكون مقدار هيئة فيها ومحال أن يكون مقدار نفس المادة
لأنه لو كان مقدارا للمادة لكان زيادته زيادة المادة وحينئذ يلزم أن يكون
الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أكثر والثاني باطل فالمقدم
مثله فإذن هو مقدار هيئة فيها وتلك الهيئة إما أن تكون قارة وإما أن
تكون غير قارة ومحال أن تكون هيئة قارة لأن مقدار الهيئة القارة لا بد أن
يكون قارا فإذن هو مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة ولهذا لا يتصور الزمان
إلا مع الحركة ولذلك النائم إذا لم يشعر بالحركة لم يشعر بالزمان كما
في حق أصحاب الكهف وهذا المقدار غير مقدار المتحرك وغير مقدار المسافة
وغير نفس السرعة والبطء أما أنه غير مقدار المتحرك فلما ذكرنا وأما أنه غير
مقدار المسافة فلأن المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار
هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة مثل أن السريع والبطيء قد يقطع
السريع فيها فرسخا ويقطع البطيء فيها ربعه وأما أنه ليس نفس السرعة والبطء
فلأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطء
ومخالفة لها في المقدار فإذن مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها
فإذن هو مقدار خارج عن هذه المقادير وهو المطلوب ولنرجع إلى الشيخ

البطيئة

لأن

الفاظ الكتاب قوله كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى مثلها
على مقدار تام من السرعة وابتدأتا معاً فانهما تقطعان المسافة معاً فالمراد
منه ما ذكرناه في الفصل الاول واظن انه لا حاجة الى فرض حركتين بل لو فرض
حركة واحدة سريعة في مسافة على قدر من السرعة يكفي لانه لا بد وان يحصل بين
ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها امكان يسع قطع تلك المسافة بتلك الحد
من السرعة قوله وابتدأ احدهما ولم يبتدئ الاخر ولكن تركا معاً فان احدهما
يقطع من دون ما يقطع الاول فالمراد منه ان الحركات المتساوية في
السرعة وفي وقت الحركة اذا ابتدأت بعد ابتداء الاولى وجدنا هذا السريع
الثاني قطع مسافة اقل قوله وان ابتدأ مع بطئ و اتفقا في الاخذ والترك
وجد البطئ قد قطع اقل والسريع قد قطع اكثر المراد منه ما ذكرناه في الفرض
الثالث والفائدة منه بيان ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة وذلك
لان الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركا في هذا الامكان وجب ان يتفاوتا
في مقدار المسافة وان تشاركا في مقدار المسافة وجب ان يتفاوتا في هذا
الامكان وذلك من اظهر الدلائل على هذا الامكان مغاير لمقدار
المسافة قوله فاذا كان ذلك كذلك كان بين السريع الاول وتركه امكان
قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها بطئ معين وبين اخذ السريع
الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة معناه انا بعد
فرض هذه الحركات يحصل بين ابتداء السريع الاول وبين انتهائه امكان
يسع لقطع تلك المسافة بتلك الحد من السرعة ولا يمكنها الحركة الواقعة على
ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة ويحصل امكان
قطع مسافة معينة ببطء معين اقل من الاول ويحصل بين السريع الثاني

وتركه لو مكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة فاذن يحصل فيهما امكانا
مختلفة تسع كل واحد لقطع مسافة معينة بحركة معينة قوله فيكون هذا الا
مكان طائفة من الاول ولم يطابق جزأ منقضياً معناه ان هذا الا
مكان يكون جزأ من الامكان الاول قوله وكان من شأن هذا الامكان
التقضي لانه لو ثبت الحركات بحال واحدة لكان يقطع المقتضيات في
السرعة اي وقت ابتداءت ويركة مسافة واحدة بعينها معناه ان هذا الا
مكان عرض له منقضي لانه مطابق للحركة والحركة منقضية لانها لو كانت
ثابتة لما اختلفت الحركات السريعة في المسافة اي وقت ابتدأت وتركت
وهذا محال قوله ولما كان امكان اقل من امكان يوجد جهة اخرى على ان هذا
الامكان منقضي قوله واذا كان ذلك كذلك وجد في هذا الامكان
زيادة ونقصان منقضيان معناه انه يلزم من هذا ان هذا الامكان
قابل للزيادة والنقصان قوله واذا كان كذلك لان هذا الامكان
ذا مقدار يطابق الحركة ومنه تقطع الحركة ما جزأها التي يتعلق بها المسافة
معناه واذا كان هذا الامكان قابلاً للزيادة والنقصان ومنقضياً
كان هذا الامكان مقداراً او ذا مقدار يطابق الحركة قوله فاذن يتعلق بها
مقدار للحركات مطابق لها فهذا كالمكرر قوله وكل ما طابق الحركات
فهو متصل ومنقضي الاتصال متجدد فاذن هذا المقدار متصل ومنقضي
الاتصال متجدد فاذن هذا المقدار مدة اي متصل وعلى المنقضي
معناه ان هذا الامكان لما كان قابلاً للزيادة والنقصان وللمساواة
والمغايرة والتطبيق كان مقداراً متصلاً منقضي الاتصال متجدداً
فهذا يسمى بتلك الامور المعروضة في ابتداء الحجة قوله وهذا المقدار وجوده

في مادة لانه لو حدّ منه جزء بعد جزء وكلما كان كذلك فكل جزء يفرض منه حادث
وكل حادث فهي مادة كما قيل في المبادي اذ عين مادة فالمراد منه ان هذا الا
مكان الذي بيناه انه مقدار امتصاصي لا بد وان يكون في مادة لانه لما كان
متجددا كان كل جزء منه بعد الاخر وحينئذ يكون كل جزء منه حادث وكل
حادث فاما في مادة او عين مادة او مع مادة على ما ذكره في المبادي قوله
وليس هذا عين مادة لان مجموع المادة والصورة لا يتجددان حدوثا الا
بل الهيئة والصورة فهو اذن مقدار في مادة محتاج المادة والصورة
لا يتجددان بشيء الا في الزمان فيمتنع احد انهما الزمان قوله وكل مقدار
لو صدق مادة وموضوع فاما ان يكون مقدار المادة او لهيئة فيه لكن ليس
هذا المقدار للمادة لانه لو كان مقدار المادة هذا انما لكان بزيادتها زيادة
المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع واكبر واعظم والتالي
باطل فالمقدم مثله لما اثبت ان هذا الامكان مقدار في مادة قال انه
اما ان يكون مقدار للمادة وحدها التي هي فيه واما ان يكون لهيئة فيها
لكنه ليس مقدار للمادة لانه لو كان مقدار للمادة لكان ازديادها
هو صار زيادة المادة قوله ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر
واعظم هذا انما يلزم ان كان هذا المقدار في الاسرع اكبر واعظم لكنه
ليس كذلك بل هذا المقدار في الابطا اكبر واعظم فان معنى ان
تعالى لو كان كذلك لكان الابطا اعظم واكبر حجما لان هذا المقدار في
الابطا اعظم وهذا محال قوله فاذن هو مقدار للهيئة لما ابطل احد جزء
هذه المنفصلة بين الاخر قوله وكل هيئة فاما قارة او غير قارة معناه
ان كل هيئة اما ان يكون ثابتة مستمرة واما ان لا يكون والاول هو الهيئة

القارة

القارة والثاني هو الهيئة الغير القارة قوله فهو اذن اما مقدار هيئة قارة
او هيئة غير قارة هذه المنفصلة مبنية المنفصلة المتقدمة قوله وليس مقدار
هيئة قارة فان كل هيئة قارة فرض لها مقدار فاما ان يكون مع تمام
مقدارها في المادة او لا يكون ولكن ليست يكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها
في المادة لان كل هيئة تمتد فانه يظهر في المادة زيادة بزيادتها ونقصانها
بنقصانها وليس كذلك والثالث لا يكون بتمام مقدارها في المادة
لانها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليس شيء من هيئات المواد
كذلك وهذا من العرض منه اثبات ان هذا الامكان ليس مقدار هيئة
قارة وذلك لو حصل احدهما ان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا
وهذا المقدار غير قار بل هو متقضي فاذن لا يكون مقدار هيئة قارة فاذ
يكون مقدار هيئة غير قارة وثانيهما ان هذا المقدار لو كان لهيئة قارة
للمادة فاما ان يكون بتمام مقدارها في المادة واما ان لا يكون بل بعضها
يكون خارجا عن المادة ومحال ان يكون بتمام مقدارها في المادة والا لكا
المادة يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وهذا خلف ومحال ان يكون
بعضها خارجا عن المادة لانه ليس شيء من هيئات المواد كذلك قوله
فاذن ليس مقدار هيئة قارة فهو اذن مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة
اعلم انه لما ابطل ان يكون هذا المقدار مقدار هيئة قارة والهيئة
اما قارة واما غير قارة لزم ان يكون هذا المقدار مقدار هيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هو الحركة فاذن الزمان مقدار الحركة وهو المطلوب
قوله ولهذا لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومن يحس بحركة لم يحس بزمان
مثل ما قيل في قصة اصحاب الكهف اعلم انه لما ذكر هذا الكلام استدل لا

بل ذكرنا كيد الملك الحي والمراد منه ان كل من لا شعور له بالحركة لا شعور له بالزمان
ومروره كما في حق اصحاب الكهف وغيرهم من النائمين قوله وهذا المقدار
غير مقدار الجسم لما قيل معناه ان هذا الامكان الذي ذكرنا انه هيئة غير قارة
ليس مقدار الجسم لوجوه احدها ان مقدار الجسم المتحرك هيئة قارة وهذا
الامكان ليس هيئة قارة وثانيها ما ذكرنا في بيان انه ليس مقدار المادة
قوله وغير مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لكانت الحركات المتفقة
في مسافة واحدة واحدة في السرعة والبطوء ولم يكن الحركات المختلفة في
السرعة والبطوء تقطع في المقدار مسافة مختلفة مختلفة كما قيل معناه وليس
هذا المقدار هو مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لما اختلفت
الحركة البطيئة والسريعة في هذا الامكان لانه قد تساوى سريعان وبطيئان
في السرعة والبطوء ويختلفان في هذا المقدار كما نعلم معناه ان هذا المقدار
ليس نفس السرعة والبطوء لانه قد يتساوى بطيئان في البطوء ويختلفان
في هذا المقدار وهذا يدل على ان هذا الامكان مغاير لنفس السرعة
والبطوء ولنفس الحركة قوله فاذن هو مقدار خارج عن هذه هذا هو النتيجة
ومعناه انه ثبت ان هذا الامكان مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة
ولنفس السرعة والبطوء المسألة الناشئة في ان الزمان ليس له مبدأ زماني
قال الشيخ وهو بحث الى قوله فالدليل العصر هذا هو الحجة الاولى على ان الزمان
غير محدث حدوثا زمانيا وتقريرها انه لو كان الزمان محدثا حدوثا زمانيا
لكان فرض حركتين متفاوتين احدهما ازيد من الاخرى في المقدار منتهيا
الى ابتداء الحركة الاولى اما ان يكون ممكنا واما ان يكون ممتنعا ومحال ان
يكون ممتنعا ومحال ان يكون ممتنعا لوجهين اما اولا فلانه لا نزاع

في ان الموجد يقدر ان يخلق حركة او حركات منتهية مع بداية الحركة الاولى
ولها مقدار ويقدر ان يخلق حركة اخرى ازيد منها مقدارا منتهية مع ابتداء
الحركة الاولى واما ثانيا فلان هذا الامتناع اما ان يكون عائدا الى المقدور
واما ان يكون عائدا الى القادر ومحال ان يكون عائدا الى المقدور والا
لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان ومحال ان يكون عائدا الى القادر
والا لزم انتقاله من العجز الى القدرة فاذن فرض هاتين الحركتين ممكن ومع
ذلك اما ان امكن ان تتساوى الحركتان العظمى والصغرى في مبدأهما او
لا يمكن ولكنه محال ان يكون ذلك والا لما كانت احداهما اعظم وازيد من
الاخرى وقد فرض كذلك فاذن يكون لاحديهما تقدم على الاخرى فاذن
تحصل قبل حدوث الحركة الاولى امتداد لا يحصل فيه الا الحركة الصغرى
وامتداد اخر ازيد من الاول يجب ان يحصل فيه الحركة العظمى وذلك
الامتداد لا محالة يكون امرا وجوديا قابلا للزيادة والنقصان فيكون
مقدارا وقد سبق ان ليس هذا الا مقدار حركة وموضوع فيلزم وجود
الحركة والزمان والجسم حال ما فرض معدوما هذا خلف فاذن الزمان ليس
محدثا حدوثا زمانيا ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهو بحث لو فرض
الحركة معدومة اصلا لم يشار فيه فان موجدها كان يقدر ان يخلق حركة
او حركات قبل الاولى منتهية مع بداية الاولى ولها مقدار فالمراد لو كانت
الحركات لها اول زماني لامكن فرض حركة او حركات لها مقدار ومنتهية مع بداية
الحركة الاولى التي فرضناها اول الحركات قوله وان لم يمكن ان يخلق معها مطابقا
لها في البدء وما هو اعظم منها مع امكان خلق ما هو اعظم منها ومنتهي
معها لا بشرط معناه انه يمكن ايضا فرض حركة اخرى اعظم منها ومنتهي معها

عند عدم الحركة الاولى لكن لا يمكن ان يكون هذه الحركة مطابقة لتلك الحركة في
الابتداء والانتهاء لانه حينئذ يكون الحركة الصغرى مساوية للحركة العظمى
وذلك محال قوله واذا كان كذلك عرفنا امكان وقوع حركتين مختلفتين
في العدم فكان هناك امكانان معناه انه يلزم حينئذ امكان وقوع
حركتين مختلفتين قبل الحركة الاولى ويلزم من ذلك امكانان قوله فلا يخلو اما
ان يكونا معا او لا احدهما العدم يمكن ان يكونا معا لانهما لو كانا معا لكانت الحركتان
العظمى والصغرى يمكن ان تتطابقا وذلك محال فاذن احدهما يكون بعده
تقدم والاخر يتحوط لطابق بعضا منه هذا ظاهر مما ذكرنا قوله وكل شيئين
صورنهما فيما مقدار معناه ان كل ما كان قابلا للزيادة والنقصان
والتفاوت والتساوي والتطبيق فلا بد وان يكون مقدارا قوله فاذن
هذا الامكان المقدر ومقداره واحد بعد عدم الاشياء معناه يلزم من
ذلك ان يكون هذا الامكان مقدارا وجودا بعد عدم الاشياء قوله فاذن
الاصل من الاشياء التي هي موضوع وعند وجود الحركة فيه معناه ان هذا
المقدار لا بد له من حركة وموضوع وقد بين ذلك فيما تقدم قوله وكل
كان كذلك وجد مع وجوده الموضوع والحركة معناه انه يلزم ان يوجد
معه الموضوع هي الجسم والحركة قوله وقد فرضنا معدوما من معناه انما
نتكلم على تقدير ان يكون الاشياء كلها معدومة فح يلزم اجتماع الوجود والعدم
وهو محال قوله فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا هذا هو نتيجة الدليل
المذكور قوله بل حدوث ابداعي لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات
لما نفى الحدوث الزماني عن الزمان اثبت حدوثه على وجه آخر وهو الحدوث
الذاتي وسنأتي شرح الحدوث الذاتي ان شاء الله تعالى قال الشيخ

ولو كان الى قوله بانه فقط الفصل هذا هو الحجة الناسخة على ان الزمان ليس له
مبدأ زماني ولتقريرها لو كان الزمان محدثا حدوثا زمانيا كان عدمه قبل وجوده
وهذه القبلية ليست من قبيل المتقدم لان العدم قبل كالعدم بعد ليس
القبل البعد ولا القبل بعينه الوجود فاذن هو امر زائد على الوجود والعدم
ومعنى لانه مع البعد وذلك هو الزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما وهو محال فاذن يلزم ان لا يكون الزمان حادثا حدوثا
زمانيا بل هو حادث حدوثا ذاتيا ولنرجع الى شرح المتن قوله لو كان له مبدأ
زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن اي بعد الى ان بعدما معناه انه لو كان
للزمان اول زماني لكان حدوثه بعد عدمه ومعنى حدوثه بعد عدمه اي
يكون معدوما في زمان ثم يقضي ذلك الزمان ويحدث هو وهذا باطل لعدم
مسلم قوله ولكان بعد قبل غير موجود معناه يكون وجوده بعد قبل سابق
عليه قوله ولكان بعد قبل وقبل بعد معناه ان هذه القبلية ان كانت ذوات
حدود زمانية كانت بعد قبلية اخرى قوله فكان له قبل عبر ذات الموجود عند
وجوده معناه ان هذه القبلية ليست بعين الموجود عند وجوده بل هي امر
زائد عليه قوله وكل ما كان كذلك فليس هو اول قبل معناه ان الزمان
الذي فرض انه اول الزمان لا يكون انه يلزم ان يكون قبله زمان قوله
وكل ما ليس اول قبل فليس مبدأ للزمان كله معناه ان مبدأ الزمان
هو الذي لا يسبقه قبل بل يكون هو اول كل قبل والزمان الذي فرض اول
الازمنة ليس هو اول كل قبل قوله فالزمان مبدع اي يتقدمه باريه فقط
هذا هو النتيجة قال الشيخ ومعنى المحدث بالذي قوله كذلك الفصل هذا هو الحجة
الدالة على ان الزمان ليس له بداية زمانية ولتقريرها هو ان المحدث الزماني

هو الذي لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن اما ان يكون معناه انه كان وقت او حال
لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت او الحال فصار هو موجودا واما
ان يكون معناه العدم بالقياس الى اللاوجود حدوثا لكان الباري تعالى
حادثا لانه يصدق عليه انه لم يكن في العدم فان معنى قولنا لم يكن معناه عدمه
بالقياس الى مدة منقضية والممكنة بانه للحدوث ازلا فالزمان ثابت ازلا
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ومعنى المحدث زمانيا انه لم يكن ثم كان
ومعنى لم يكن انه كما كان حال هو فيه معدوم وذلك الحال امر وجد
وانقضى فانه ان كان معنى لم يكن عدما ذاتيا وقت معنى ليس بل عدم بالقياس
الى اللاوجود فان العدم ليس بموجود في اللاوجود فمعناه ان قولنا لم
يكن اشارة الى عدم بالقياس الى اللاوجود لكان الباري حادثا لانه ليس
بموجود في العدم قوله بل هو في كثير من الموجودات غير موجود في شيء وانه غير
موجود شيء كما انه ليس معنى انه ليس في شيء وانه ليس شيئا واحدا هذا الكلام
ظاهر ليس فيه فائدة لان الحجة تم بدونه قوله فان الزمان ليس بمحدث
حدوثا زمانيا هذا الكلام نتيجة هذه الحجة قوله والحركة كذلك معناه
لما ثبت ان الزمان لا بد فيه من الحركة وانه ليس له اول زماني لزم ان لا
يكون للحركة ايضا اول زماني المسئلة الثانية في ان الزمان مقدار الحركة المستديرة
قال الشيخ ويشير الى قوله جهة المسافة **التغير** لما اثبت ان الزمان متعلق
بالحركة وان الزمان ليس له اول ولا آخر اراد ان يثبت ان تلك الحركة
هي الحركة المستديرة وتقرير هذا الكلام هو ان كل حركة سوى المستديرة
فلها اول وآخر لان الحركة الغير المستديرة اما ان تكون في الكم او الكيف
او الاين ولكل واحد منها مبدأ ومنتهى اما الحركة في الكم فلانها انتقال

من الصغر الى الكبر وبالعكس واما الحركة في الكيف فلانها انتقال من
احد الضدين الى الآخر واما الحركة في الاين فهي انتقال من مكان الى مكان
بينهما غاية المسافة ثم الحركة اما ان تكون طبيعية واما ان تكون قسرية واما ان
تكون ارادية اما الطبيعية فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة وتوجه طبيعي الى ما
اليه الحركة ومتى كان الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب لا بد
ان تقف فلو كان متصلا بمثل هذا المتحرك لزم من عدم هذا المتحرك لزم
من عدم هذا المتحرك عدم هذا الزمان وعدم الزمان محال لانه لو عدم لكان
عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم منه وجود الزمان عند عدمه وذلك
محال واما القسرية فهي بعد الطبيعية واذا لم تصلح الحركة الطبيعية لكونها
حافظة للزمان فالاولى ان لا تصلح القسرية كذلك واما الارادية
الغير المستديرة فغير دائمة فاذن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة
المستديرة الوضعية فاذن الزمان مقدار الحركة المستديرة الوضعية فاذن
الزمان مقدار الحركة المستديرة الوضعية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله ويشير الى انه ليس كل حركة كذلك بل المستديرة فقط وضعية كانت ام
مكانية ام مكانية معناه ان كل حركة ليست بدائمة الوجود بل الحركة
التي هي دائمة الوجود الحركة المستديرة اما الوضعية فكحركة الفلك الاقصى
فانه ليس يتحرك في مكان واما المكانية فكحركة سائر الافلاك وباقي الكلام
ظاهر مما ذكرنا الى قوله فان الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة
المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة لا تعلق له بهذا الموضع لعل هذا
يليق بالموضع الذي ذكر فيه ان الزمان مقدار للحركة ولا يتم هذا الا بان
يقال من جهة المتقدم والمتأخر الذي لا يجتمع احدهما مع الآخر لانه

الجزء المتقدم من الزمان يستحيل ان يوجد مع الجزء المتاخر منه واما في المتاخر
فجوز ان يوجد المتقدم مع المتاخر قال الشيخ والحركة الى قوله اثبات المفسر
الغرض من هذا الكلام اثبات حصول الآن واعلم ان الآن يفرض على وجهين
احدهما ان يكون حصوله فرعا على حصول الزمان والثاني ان يكون
حصول الزمان فرعا على حصوله وهذا الكلام ههنا اشارة الى الآن
بالمعنى الاول وذلك لان المطلق اذا اخذ ثم فرض فيه حد وفصل كان
ذلك الحد يكون طرفا للزمان وذلك لان الزمان مقدار متصل وكل مقدار
متصل فانه يكون قابلا للقسمات غير متناهية وتلك القسمات غير موجودة
بالفعل بل هي انما تحصل عند اسباب ثلثة الاول القطع والثاني اختلاف
العرض والثالث الوهم فقول انه يمتنع حصول القطع في الزمان لانه لا
ان يكون له نهاية وانقطاع فاذن يستحيل ان يكون للآن حصول بالفعل
بل حصوله اما بالموافاة الحركة حدا مسركا عمر مستقيم كمثل طلوع او غروب
واما بحسب فرض الفارض ثم ليس ذلك تكثرا متصل في ذات الزمان نفسه
بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في
الجسم اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازاة او مماسة
واما بسبب الفرض والتوهم ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
والحركة متصلة فالزمان متصل لانه مطابق المتصل وكل ما طابق المتصل
فهو متصل فقول اما ان الحركة متصلة فلانها مطابقة للمسافة والمسافة
متصلة واما ان الزمان متصل فلانه مطابق للحركة والحركة متصلة
والمطابق للمتصل متصل قوله فاذن الزمان يمكن ان ينقسم بالوهم
لان كل متصل كذلك فقول تمام هذا الكلام هو ان يقال الزمان

متصل وكل متصل فانه قابل للانقسام الوهمي فاذن الزمان قابل
للانقسام الوهمي قوله فاذا انقسم يحدث له نهايات في الوهم وتحقيقها
اثبات معناه انه اذا انقسم الزمان في الوهم وفصل بينهما لا شك انه
يحدث لها في الوهم اطراف ونهايات وتلك النهايات هي المسماة بالآنات
ويجب ان نعلم ان الآن بهذا المعنى حصوله متفرع على حصول الزمان
لانه عالم بنا الشيء لا يسبق لطرف قال الشيخ وكما انه الى قوله سائر
الحركات المفسر الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شبهة القائلين
بان الزمان ليس مقدار الحركة وتقريرها ان الزمان لو كان مقدار الحركة
فاما ان يكون مقدار الحركة معينة واما ان يكون مقدار الكل حركة
ومحال ان يكون مقدار الحركة معينة لان الحركات كلها مستندة الى الزمان
فليس بعض الحركات اولى بان يجعل الزمان عبارة عن مقدار الحركة
معينة لان الحركات كلها مستندة للزمان فليس بعض الحركات اولى
بان يجعل الزمان عبارة عن مقداره والثاني محال لان الساعة الواحدة
حينئذ لا تكون ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بعدد مقادير الحركات وهذا
محال وايضا الزمان لو كان مقدار الحركة وتلك الحركة لها مقدار مفتقر الى
زمان اخر واذا انسب هذا الفصول ما ذكر الشيخ جواب عن هذه الشبهة
وذلك لان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا المقدار
يقدر بعضها وسائر الحركات يقدر بها بمطابقتها لها كما ان الذراع
الواحد في الجسم يقدر نفسه اولا وسائر الاشياء يقدر بالمطابقة ثانيا
كونه مقدار للفلك الحسي قال الشيخ وليس كل الى قوله عدد الحركات المفسر
هذا جواب عن شبهة اخرى للقوم وهي انهم قالوا لو كان الزمان مقدار الحركة

لانه في الزمان فاجاب عن هذا بانه تعالى ليس في الزمان بل هو مع الزمان
ولا يلزم من كون الشيء مع شيء كونه فيه فانا موجودون مع الحبة الواحدة
ولسنا فيها بل الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهو الماضي والمستقبل
واطرافه واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات وايضاح هذا الكلام
هو ان الامور الموجودة اما ان يكون فيها تقدم وتأخر كجميع الزمان والحركات
والمتغيرات واما ان لا يكون بل كان ما فيه مستمر الوجود فالذي فيه تأخر
يكون وجود المتقدم في زمان لا محالة اي منطبقا على الزمان ووجود المتأخر
عنه منطبقا على زمان آخر متأخر عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون وجود المتقدم
والمتأخر منه معا منطبقا على زمان واحد اما متقدم واما متأخر ويقال لهذا
الشيء يقال انه موجود في الزمان واما ليس فيه تقدم وتأخر بوجه من الوجوه
بل له وجود ثابت مستمر لا يتغير المستمر فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس
وجوده مطابقا للزمان بمعنى انه ليس شيء منه مطابقا للزمان المتقدم وشيء
آخر منه مطابقا للزمان المتأخر بل وجوده بعينه مطابق لكل وقت على
الاتصال ومثل هذا الشيء غير موجود في الزمان وان كان موجودا مع الزمان
وليس يلزم من كون الشيء مع الزمان كونه موجودا فيه كالحبة مع الحنطة فانا
موجودون معها ولسنا موجودين فيها واذا كان الشيء له جهة اخرى
لا تقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة انه ذات وجوهر بهويته بهذه الجهة ليس
في الزمان ومن الجهة الاولى في الزمان وكل شيء يكون موجودا مع الزمان فلم
يكن موجودا في الزمان وهو فاذا اعتبر معيته مع الزمان واضيف اليه
ثباته سميت تلك المعية والاضافة دهرا مثلا انه موجود مع الدهر وليس
موجودا في الزمان فالدهر هو اضافة ثبات الشيء الى الزمان كله واعتبا

معه والمبدعات كلها كالعقول والنفوس والافلاك اذا اعتبر ثباتها
واستمرار وجودها الى الزمان كان ذلك والمعية محيطا بالزمان وهو حاصل
مع اي وقت وزمان كان والزمان متجدد وهو على الاتصال وما يطلق عالم الدهر
ليس المبدعات من حيث الثبات واستمرار الوجود الى الزمان وهو محيط بالزمان
وعالم الزمان يرجع الى بعد ما في الكتاب قوله وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه
معناه انه ليس كل ما وجد مع الزمان فانه يكون موجودا في الزمان قوله
فانا موجودون مع الذرة الواحدة ولسنا فيها هذا هو الاستدلال على ما
ذكره ومعناه انا موجودون مع الحبة الواحدة من الحنطة ولسنا موجودين فيها
قوله بل الشيء الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهو الماضي والمستقبل
واطرافه وهي الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات فان المتحرك
في الحركة والحركة في الزمان فيكون المتحركات بوجه ما في الزمان اعلم انه قد مر ان
الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يكونان اولا وبالذات
الا لاقسام الزمان واطرافه كالماضي والمستقبل والآن وثانيا وبالعرض
الا للحركة وثالثا للذي له الحركة اما قوله وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد
وكون الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد في العدد وكون المتحرك
ككون المعدود في العدد فالمراد منه ان كون الآن في الزمان ككون الوحدة
في العدد فان قيل هذا الكلام يقتضي ان يكون الآن مبدأ للزمان كما
ان الوحدة مبدأ للعدد والآن طرف الزمان فيكون مبدأ للزمان يقتضي
تقدمه على الزمان وكونه طرفا للزمان يقتضي تأخره عنه والجمع بينهما متناقض
فنقول يمكن ان يحصل له الا لاعتبار موجود في الخارج بل هو امر وهمي اعتباري
وكونه مبدأ او طرفا انما امور وهمية اعتبارية فالآن الذي يعرضه العقل

في الزمان منه الطرف للماضي ومبدأ للمستقبل وقوله كما هو خارج عن هذه الجملة
فليس في الزمان مضادة ما ذكرنا وقوله كما ان كل متصل من المقادير الموجودة
قد ينفصل فيوقع عليه العدد فلا عجب لو جعل الزمان ما يتوهم فيحصل اياما
ساعات بل شمس وشهورا فذلك انما يكون بالتوهم واما باعتبار مطابقة
عدد الحركات له فالمراد منه ما ذكرنا ان الزمان كم متصل لكنه قابل للقسمة
وتلك القسمة غير موجودة بالفعل بل انما تحصل اما بالقطع واما باختلاف
العرضين واما بالوهم لكن حصولها بالقطع مع لزوم تعين ان يكون حصولها
على احد الوجهين الاخرين وهو اما بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم مبدا
طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض الفصل الحادي عشر في المكان
وفيه مسائل المسألة الاولى في ذلك ذكر المذاهب قال الشيخ في تحصيل قوله
الخلا المصنف لما فرغ الشيخ من تحصيل الزمان وماهيته اردفه بماهيات المكان
وتحصيله لان المكان يلي الزمان في الوجود على ما قال في خطبته المشهورة والمكان
هو الزمان وجودا واعلم ان المكان يطلق على معنيين احدهما ما يعتمد عليه
الجسم ويستقر عليه ويسمى ما يكون فيه الجسم ولاصحاب الاولى ان يكون محيطا
بالجسم المتمكن حاويا له والثانية ان يكون مساويا له بحيث لا يسع غيره ولهذا
يقال لا يمكن ان يوجد جسمان في مكان واحد والثالثة ان ينتقل الجسم عنه واليه
بالحركة والمفارقة واذا عرفت هذا فمفهوم المكان الذي يبحث عنه في علم
الطبيعة هو المعنى الثاني واذا عرفت هذا فمفهوم مكان الجسم المتمكن اما ان
يكون جزءا منه واما ان لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه واما
ان يكون صورته وان لم يكن جزءا منه ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له
فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره مستقلا بعد الجسم فيه واما ان

يكون عبارة عن سطح جسم ما فيه سواء كان سطح يكون حاويا له او يكون محويا له
واما ان يكون عبارة عن سطح الباطن من الحاوي للجسم المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة وقد ذهب الى كل واحد ذاهب
والحق هو الاخير لما سنبين ان شاء الله تعالى اما انه لا يجوز ان يكون مكان الجسم
جزءا منه بان يكون هيولاه او صورته لان جزء الجسم ينتقل معه والمكان لا
ينتقل مع المتمكن فاذن المكان لا يجوز ان يكون هيولى الجسم وصورته واما
انه لا يجوز ان البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فلان ذلك البعد لا يخلو اما ان
يجوز خلوه عن الاجسام واما ان لا يجوز والاول قول اصحاب الخلاء فانهم قالوا
ليس عدمه الا بالحادي للمتمكن العادة انه قائم يتعاقب عليه الاجسام
وهو المكان والثاني قول من لم يجوز خلو تلك الابعاد عن الاجسام وهم اصحاب
البعد ولابد من ابطال كل واحد منهما المسألة الثانية في الرد على القائلين
بالخلاء قال الشيخ واقول اولا الى قوله لا متصل المصنف هذا هو الحجة الاولى
على نفي الخلاء وتقريرها لو فرض الخلاء لكان كما وجوهرا والخلاء وتلك الحجة
وهذا محال فوجود الخلاء محال بيان الشرطية هو انه لا شك ان الخلاء الذي
يكون مقدار ذراع نصف الخلاء الذي يكون مقدار ذراعين وثلث ما يكون
مقدار ثلاث اذرع فكل له نصف وثلث وربع ويكون ممسوحا مقدارا الا يكون
عدما صرفا ونفيا محضا لان من المعلوم بالبديهة ان المعدوم لا يكون له
نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والزائد والناقص
والا صح المساحة والتقدير فاذن الخلاء يكون موجودا وكما وكل كم اما
متصل واما منفصل ولا يجوز ان يكون الخلاء كما منفصلا لوجوب ان احدهما
ان الانفصال اما ان يكون عرضا واما ان يكون لذاته ومحال ان يكون عرضا

لذواتها لكان الاتصال له لذاته وقد فرض انه ليس متصلا لذاته هذا محال
ومحال ان يكون الانفصال له لذاته لانه لا يكون من اجزائه حد مشترك واذ
ا لم يكن من اجزائه حد مشترك يكون كل واحد من اجزائه غير منقسم واذا كان كذلك
فيمتنع ان يفصل جسما قابلا للانقسام واجما وما سماها الخلاء بعدا
يكون حاصلا ومكانا للجسم يجب ان يكون ذا وضع في الجهات لانه يمكن ان
يقال بان الخلاء من ههنا الى ههنا كذا طوله كذا او كذا والكم المتصل لا وضع
له فاذن الخلاء موجود وكم متصل ذو وضع والعاد ثلثة في الجهات فيقول
كونه كما متصلا ذا وضع والعاد ثلثة في الجهات اما ان يكون بالذات واما
ان يكون بالعرض لا يجوز ان يكون بالعرض لانه لا يخ اما ان يكون الخلاء حالا
في المقدار او اما ان يكون الخلاء والمقدار حال في المادة فكان الخلاء حالا
في المقدار الحال في المادة فكان الخلاء ملا وقد فرض انه ليس بملاء هذا
خلف ومحال ان يكون المقدار حالا في الخلاء والا لكان الخلاء جسما لانه لا
معنى للجسم الا ما يقبل الابعاد الثلثة ومحال ان يكونا حادث في محل لما ذكرنا
انه يلزم ان يكون الخلاء جسما وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف ولا يجوز
ان يكون كما متصلا ذا وضع والعاد ثلث في الجهات بالذات لانه لا يخ
لا يخلو اما ان يحل الانفصال فيه واما ان يحل في مادته ومحال ان يحل فيه لانه
اما ان يحل فيه وهو موجود او اما ان يحل فيه وهو معدوم ومحال ان يحل فيه
وهو موجود والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال معا وهو ممتنع ومحال
ان يحل فيه وهو معدوم لان الشيء لا يجوز ان يحل على المعدوم ولا يرد
المعدوم ومحال ان يرد في مادته لانه يلزم يكون الخلاء مقدارا متصلا
ذا ابعاد ثلثة في الجهات في مادة وكل ما كان كذلك كان جسما طبعا ولا

ان يكون قابلا للانفصال لان كل مقدار متصل ذا ابعاد ووضع فهو
قابل للانفصال فثبت بهذا ان فرض الخلاء محال لمخلص ما ذكره الشيخ
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله انا ان فرضنا خلا فليس هو
لا شيء محض بل هو ذات وكم بل هو ذات وكم وجوهر فهذا هو الشرطية قوله
لان كل خلاء حال مفروض فقد يوجد خلا آخر اقل منه واكثر ويوجد منجزا في
ذاته والمعدوم ولا شيء ليس يوجد كذلك فالمراد منه ما ذكرنا ان الخلاء لا
ان يكون موجودا او كما ولهذا قال عقيبه فليس الخلاء لا شيء والصا كان كما
كذلك فهو كم فمعناه ان الخلاء موجود وكم قوله وكل كم اما متصل واما منفصل
والخلاء ليس بمنفصل لان كل منفصل فاما ان يكون الانفصال عرضا له
او يكون لذاته منفصلا وكل ما عرض له الانفصال فهو متصل فالمراد منه
ما ذكرنا في الوجه الاول في انه لا يجوز ان يكون الخلاء كما منفصلا واما قوله
والصا الخلاء ماسا لذات فالمراد منه ما ذكرنا من الوجه الثاني في بيان ان
الخلاء كم متصل ذو وضع والعاد ثلثة في الجهات قوله وكانه جسم تعليمي مفارق
للمادة من الجسم اما طبيعي واما تعليمي اما الجسم الطبيعي فقد ذكرناه واما الجسم
التعليمي فهو المقدار الذي يحتمل التجزئة في ثلث وهو اسم المقادير وسمي تعليميا
لانه محسوس من السطوح عمقا لانه يمكن ما ان وسمكا لانه يمكن صاعدا من اسفل
قوله فيصول الى محل الخلاء كما ذا وضع والعاد ثلثة اما ان يكون لذاته وليس في
الخلاء حال ولا يجوز ان يكون لشيء حل فيه الخلاء المراد منه ما ذكرنا ان يكون الخلاء
كما ذا وضع والعاد ثلثة لا يخلو اما ان يكون بالذات واما ان يكون بالعرض
فان كان بالعرض فاما ان يكون لشيء حل فيه الخلاء واما ان يكون لشيء حل في الخلاء
واما لشيء حل الخلاء او المقدار فيه والاقسام كلها باطلة بما ذكرنا قوله انه

ان يكون الخلاء واما ان يكون لشيء حل في الخلاء واما لشيء حل الخلاء والمقدار
فيه والاقسام كلها باطل لما ذكرنا قوله اي يجب ان يكون الخلاء وان كان موجودا
ومقدارا ان يكون مقدارا لذاته لما ابطل كون الخلاء كما ذا دهب والحاد بعينه
بالعرض اي يجب انه يكون كذلك بالذات قوله وكل ما مقداره لذاته لا يحل في
اما ان يكون متصلا لذاته او متصلا لانه حل فيه متصلا ولكن ليس متصلا
لغيره حل فيه لان ما كان كذلك فكميته لغيره وليس شيء مما هو مقدار لذاته كميته
لغيره اقول انما اعتبر في اسد ايده ان الخلاء ان لم متصل بهما بسبب انه متصل
بالذات لانه مقداره بالذات وكل ما كان مقدارا بالذات كان متصلا بالذات
قوله وكل متصل بذاته فانه لا ينفصل ما دام وانه موجودا فاذن كل مقدار
بذاته فانه لا ينفصل ما دام وانه موجودا فاذن اذا وجد انفصال فاما ان
يكون الانفصال حل فيه وذلك محال او يكون حل في مادة قارنته وعدم ذاته
عند حلوله فيه وهو الثاني فالمراد منه ان الخلاء مقدار متصل بالذات
فان كان قابلا للانفصال فاذا عرض عليه الانفصال فاما ان يحل الانفصال
فيه وهو محال واما ان يحل في مادة قارنته وعدم ذلك المقدار وهو المطلوب
لا يصح يكون الخلاء مقدارا متصلا لذاته حالا في مادة وذلك هو الجسم الطبيعي
فاذن الخلاء يكون ملاء لا خلاء هذا قوله وكذلك يقول في السطح والخط
والجسم التعليمي الكم قد ذكرنا ان الكم المتصل ان كان قابلا للقسمة في جهة واحدة
فقط فهو الخط وان كان قابلا للقسمة في جهتين فقط فهو السطح وان كان
قابلا للقسمة في جهات ثلث فهو الجسم التعليمي قوله وكذا نقول في السطح والخط
والجسم الذي من الكم المراد ان هذه الامور ان كانت قابلة للانفصال
فان ذلك الانفصال لا بد وان يحل في مادة قارنها قوله وكل ما كان معه

مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه فهو مقدار في مادة قارنها
قوله وكل ما كان معه مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه فهو
مقدار في مادة فاذن حيث وجد الانفصال فهناك مادة فالخلاء ان وجد
فيه الانفصال فله مادة فهو اذن جسم طبيعي هذا ظاهر مما ذكرنا قوله فان
فرض ان الخلاء بعد عدم ورود الانفصال عليه فعلى ما ذا ورد الانفصال لان
الشيء لا يرد المعدوم ولا يرده المعدوم اقول الغرض من هذا الكلام هو ان
الخلاء اذا لم يكن له مادة فانه لا يقبل الانفصال وذلك لانه اذا انفصل
فاما ان يبقى او لم يبق فان بقي فهو محال وان لم يبق فهو ايضا محال لان المعدوم
لا يقبل شيئا ولا يقبله شيء ولا يعارض هذا بالمقدار الجسماني وانه ينفصل
لانه ليس في موضع ان وذلك الانفصال اعدام لذلك المقدار وانه يحل محله
وكان معا لما له وانما عرض للمادة هذا سؤال على قوله الخلاء لا يقبل الانفصال
وتقريره هو ان الخلاء لو لم يكن قابلا للانفصال لما كان المقدار الجسماني
قابلا للانفصال بعين ما ذكرتم وجوابه هو ان المقدار الجسماني له مادة والانفصال
انما يحل تلك المادة ويحل بها وليس الخلاء له مادة قوله ونقول الا ان الخلاء
ليس له مادة وكل قابل للانفصال فله مادة فاذن الخلاء لا ينفصل هذا
كالمكرر بعينه قال الشيخ ونقول الى قوله على الامتناع التفسير هذه حجة
الذي على انه يمتنع ان يكون مكان الجسم بعدا يسعه فيه بعد الجسم وتقريرها
الامتناع عن تداخل الجسمين امر محسوس فنقول هذا التمانع لا يخلو اما ان يكون
والمحاسن البعدين واما ان يكون بين المادتين واما ان يكون بين البعد
والمادة واما ان يكون من كل واحد منهما مع كل واحد منهما والاقسام
كلها باطل الا القسم الاول فاذن التمانع انما يكون بين البعدين انه

لا يجوز ان يكون التمانع والتماس للمادتين لا يمتنع ان يكون ما يقع فلا يخلو اما ان يكون
بما يعمها الذاتيهما واما ان يكون لاجل التحديد لا جائز ان يكون ما يعمها لاجل
التحديد والا لكان التحدد ان هما المتمانعان وفرضناهما غيرهما ما يعين هذا
خلف ولا جائز ان يكون تمانع المادتين لذاتيهما لو جعل احدهما امكن ان
يوجد جسم متصل واحد بالفعل وله مادة بالفعل وله مادة بالفعل وله مادة ا
منفصل منحصر لا محالة والمادتين ثم يتصل ذلك منحصر المادتان واحدة
والا لكان ما ذاتين فالمتمس وح يكون لكل واحد منهما مقدار مغاير للمقدار
الاخر منفصل الذات عنه وح لا يكون متصلين وقد فرضناهما متصلين
خلف فاذن تصير المادتان واحدة لا تمايز بينهما في الموضع وكل شيئين غير
متمايزين في الوضع فانه لا يمنع شيء من احدهما غيرهما ملاقاة الاخر بل كل واحد منهما
يكون ملاقيا للاخر بالاسر فاذن المادتان من حيث ذاتيهما لا يتمانعان
المعنى من امتناع التداخل هو ان يمنع كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر وهذا
المعنى انما يصدق على ما يكون له حصول في الحيز من حيث ذاته والمادة من حيث
هي مادة لا حصول لها في الحيز فيستحيل ان يقال ان كل واحد منهما يجب ان يكون
في حيز غير حيز الاخر فثبت انه لا يكون تمانع بين المادتين ولا جائز ان يكون التمانع
بين البعد والمادة لان المادة ذاتها ملاقية للبعد باسره وتسري كلها في
كليته فثبت ان التمانع لا يكون الا بين البعدين وح يمتنع ان يتعدد البعد
في بعد المكان والا لدخل بعد في بعد هو محال ولنرجع الى تحرير الفاظ الكتاب
قوله ونقول بين راس البيان ان امتناع تداخل بعدين من جسمين ان يكون كجسم
ونفرض اخر مساويا له ثم تداخلان وبهما فانا الذات حتى يستوعب كل واحد منهما الاخر
من غير تفكك امر محسوس لا ان نفرض احدهما معدوما ونخلو الاخر في حيز الفرض

بهذا الكلام بيان معنى تداخل الجسمين وهو ان يحصل الجسمان في حيز واحد
ويمس كل واحد منهما الاخر بكليته والتداخل على هذا التفسير ممتنع في الاجسام
واما تخصيص هذا الكلام بالمكعب فلا ادري ما الفائدة فيه قوله فاما ان
يكون امتناع التداخل والتماس من الجسمين ويكون بعد البعد والمادة او
او يكون من كل واحد منهما مع كل واحد منهما واعلم ان المعنى من امتناع التداخل
هو ان يمنع كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر فمعنى امتناع التداخل على هذا
التفسير اما ان يكون بين المادتين من الجسمين واما ان هو يكون من البعدين
واما ان يكون بين البعد والمادة واما ان بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما
قوله انه لا تمانع بين المادتين لانهما لو تمانعا فاما ان يمانعا لذاتيهما او لاجل
تمانع البعدين فان كان لاجل تمانع البعدين فذلك محال لانه قد بينا ان
لو جعل جسم واحد متصل هو واحد بالفعل قوله انه يبطل بهذا الكلام هو انه لا يجوز
ان يكون التمانع من الجسمين لاجل المادتين وفيه نظر لانه ذكر قبل هذا ان الخلاء
لا متصل لانه لا مادة له فعلى هذا المادة لو انفصلت لكانت لها مادة اخرى
ويتسلسل الى غير النهاية قوله وانما نعني بامتناع التداخل الذي بمعنى السلب
بل الذي بمعنى العدول وهو وجوب الانحياز والتفرد ما يظهر اعلم ان امتناع
التداخل بمعنى السلب لا يقتضي وجود كل واحد من الجسمين لان الجسمين المعدومين
يصدق عليهما انهما لا يتداخلان بمعنى السلب لما امتناع التداخل بمعنى
العدول فانه يقتضي وجود كل واحد منهما وبقاء كل واحد منهما في حيز غير حيز
الاخر وهذا الحكم لا يثبت الا في الشيء الذي له لذاته لا لغيره حصول في الحيز
والجهة لان الذي لا يكون له حصول في غير وجهه لذاته استحال ان يقتضي
ان يكون حصول في جهة غير جهة الشيء الاخر والشيء الذي يكون له لذاته لا

وايضا

بعد حصول في الجهة هو الأبعاد ولا المادة الجسمية لأن المادة ليست لها في
حد ذاتها مقدار وصح وجرها فإن قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك لأجل الصورة
الجسمية فنقول الصورة ليست لها في حد ذاتها حجم وحجمه لأن الجسم الواحد قد
يتخلخل فيصير أكبر ثم يتكاثف فيصير أصغر مع أن الصورة
الجسمية **قال الشيخ** ولأن البعد إلى قوله المتمكن **التفسير** هذه حجة أخرى على أنه لا
يجوز أن يكون المكان بعدًا يسعه الجسم وتقريرها هو أن المكان لو كان هو البعد
المجرد فإذا دخل بعد الجسم المتمكن فيه فإما أن يبقى البعدان أعني بعد المكان
وبعد المتمكن وأن لا يبقى ولا واحد منهما وإما أن يبقى أحدهما دون الآخر
والأقسام كلها باطلة فيبطل القول بكون المكان بعدًا إنما قلنا إنه لا يجوز أن
يبقى البعدان حينئذ لأنهما إما أن يتحدا وإما أن يتميز كل واحد منهما عن الآخر
والاتحاد محال وتعاودهما متميزين أيضًا محال لوجهين أحدهما أنه يلزم أن
يكون مجموع البعدين أعظم من بعد واحد وثانيهما أنه إذا كان البعدان
متساويين في المادة والماهية يمتنع أن يقع بينهما الامتياز لأنه لا يكون
أن يقع بالمادة والماهية ولا بلوازمهما ولا يقع أيضًا بالعوارض
لأن كل ما يعرض عارضًا لأحدهما فهو عارض للآخر فإن قيل إنهما
يمتازان بكون أحدهما حالًا والآخر محلًا فنقول حينئذ لا يكون أحدهما
بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس وإنما قلنا لا يجوز أن يعدما معًا
لأن المعدوم لا يكون متمكنًا في المعدوم ولا مكانًا له وأيضًا يلزم
أن يكون حصول المتمكن في المكان موجبًا لعدمهما وذلك محال
وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يعدم أحدهما دون الآخر لما ذكرنا أن المعدوم
لا يكون متمكنًا في الموجود ولا الموجود متمكنًا في المعدوم وأيضًا

حصول

حصول الجسم في المكان لا يوجب عدم المكان وعدم المتمكن **قال الشيخ** فيبين
إلى قوله لا يسكن فيه **التفسير** هذه حجة أخرى على نفي الخلاء وتقريرها هو
أنه لو كان مكان الجسم هو الخلاء لاستحال أن يتحرك الجسم فيه ويسكن والتالي
محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو أنه لو تحرك حينئذ فإما أن يدخل
بعده بعد الخلاء وإما أن لا يدخل فيه والأول محال لما بينا أن التداخل
على الأبعاد ممتنع والثاني الصحيح لأنه إما أن ينعدم البعد وفيه وإما
أن لا ينعدم بل ينفصل والأول محال وإلا لكان الخلاء معدومًا والثاني أيضًا
محال لما بينا أن الخلاء لا يقبل الفصل وبطلان التالي من قوله وكذلك
لا يسكن فيه معناه أن كون الجسم حاصلًا في المكان الذي هو الخلاء
كما يمنع من الحركة فكذلك يمنع من السكون وكما أن هذه الحجة توجب استحالة
الخلاء فكذلك أيضًا استحالة البعد المجرد فلا معنى لتخصيصها بالخلاء
قال الشيخ وأقول إلى قوله المعلم الأول **التفسير** هذه حجة أخرى على استحالة
الأبعاد المجردة عن المادة سواء كان خلاء أو ملاء وتقريرها أن هذه
الأبعاد إنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون هذه الأبعاد غير متناهية لوجوه
أحدها أن الأبعاد لو كانت غير متناهية لاستحال فرض حركة مستديرة
لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود ففرض الأبعاد الغير المتناهية
محال إنما قلنا إن الأبعاد لو كانت غير متناهية لامتنع فرض الحركة
المستديرة لأنه لو أمكن ذلك لأمكن أن يفرض خطًا غير متناه وأمكن
أن يفرض كرة خرج من مركزها خط متناه هو أن لذلك الخط المتناهي
وتكسًا وحينئذ أن يفرض حركة تلك الكرة على وجه يصير ذلك الخط
المتناهي مسامتًا لذلك الخط الغير المتناهي بعد أن كان هو أن الأول له

حل

العرض

موازيا ط

موازيا ط

وحينئذٍ لا بد وأن يحدث في ذلك الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط
المسامتة فالمسامتة حاصلة مع النقطة التي فوقها مثل المسامتة ومعها
فيلزم ح أن يحصل في ذلك الخط نقطة هي أول نقط المسامتة
وأن لا يحصل وذلك محال وهذا المحال إنما لزم من فرض تلك الأبعاد
غير متناهية كأن فرض الأبعاد الغير المتناهية محال فإن قيل لم
قلتم أن المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة أقل
الميل الذي يحصل المسامتة مع التحتانية ولا نسلم أن الميل الكثير لا
يحصل إلا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير مسامتاً لنقطة إلا بعد
أن كان مسامتاً للنقطة التي فوقها وتحتها قلنا إنه إذا كان الخط المسامت
الخارج عن مركز الكرة موازياً لذلك الخط الغير المتناهي وإذا
استدارت الكرة زال ذلك الخط عن الموازاة إلى المسامتة ثم لا يزال تلك
الكرة تستدير وتزول تلك المسامتة من نقطة إلى أخرى إلى أن يصير ذلك الخط
قائماً على الخط الذي هو غير متناه وانتصاب الأول وقد بيّن ذكر في
مصادرات المقالة الأولى أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم
وإذا كان كذلك فلتكن النقطة تمكن فرضها في الخط الغير المتناهي لا بد
أن نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم وإذا عرفت هذا فنقول
إن ذلك الخط المسامت إذا زال عن الموازاة إلى المسامتة فإذا سامت
نقطة انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة
ويكون انطباقه على الخط الواصل بين تلك النقطة الفوقانية وبين المركز
قبل انطباقه على الخط الواصل من النقطة التحتانية وبين المركز ومن أراد
ذلك فليتشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوساً وذلك يدل على أن المسامتة

مع النقط

مع النقط الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقط التحتانية فصحّ
هذه الحجة تدل على أنه لا نهاية للأبعاد وبيان ذلك هو أن أعظم الخطوط
المستقيمة محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرناها وهو غير كرة العالم
ونخرج من مركزها خطاً موازياً لذلك المحور فإذا دارت الكرة حتى صار طرف
هذا الخط المتناهي مسامتاً لطرف هذا المحور يحدث زاوية بسبب هذا
الخط عن الموازاة إلى المسامتة وتلك الزاوية قابلة للقسمة وح يكون الخط
الخارج على زاوية أصغر منها يكون طرفه لا محالة مسامتاً لنقطة فوق طرف
محور العالم وتلك الزاوية أيضاً قابل للقسمة فيكون الخط الخارج على زاوية
أصغر منها يكون طرفه لا محالة فوق تلك النقطة وعلى هذا إذا كانت الزاوية
قابلة للقسمة لا إلى نهاية يلزم أن يكون ذلك البعد أيضاً لا نهاية له وجوابه
هو أن هذه الكرة التي فرضتموها إنما يمكن فرضها أن لو كان خارج العالم
خلاء أو خلا ولا أنه إذا لم يكن ثمة شيء البتة كان فرض هذه الكرة من عمل الوهم
والخيال الباطل ولا كذا ما ذكرنا فإنه إذا كانت الأبعاد غير متناهية أمكن
فرض الخط الغير المتناهي فيها وأمكن فرض الكرة فيها وإنما قلنا
إنه لا يجوز أن تكون الأبعاد متناهية لأن كل مقدار متناه فلا بد له من شكل
فإن تلك الأبعاد لها شكل وذلك الشكل إما أن يكون لذاتها أو لما يكون
مقتضى ذاتها أو لا لذاتها ولا لما يقتضيه ذاتها ومحال أن يكون
لذاتها ولما يقتضيه ذاتها لأنه حينئذٍ يجب أن يكون شكل أجزائه مساوياً
لشكل الكل وذلك محال ومحال أن يكون لا لذاتها ولما يقتضي ذاتها لأنه
ح يجوز فرض خلوه عن ذلك الشكل وإذا خلا عن ذلك الشكل فإنه
يبقى بلا شكل فإنه إن بقي بلا شكل وهو محال لما قيل أن كل مقدار فله شكل

وأما أن يتبدل بشكل آخر فيحتاج إما أن يكون له مادة وإما أن لا يكون ومحال
أن يكون له مادة وإلا لكان جسماً وقد فرض أنه خلاء أو بعد مجرد عن
المادة هذا خلف ومحال أن يكون بلا مادة وإلا لكان المقدار الجسماني
وحده قابلاً للفصل والوصول والتمدد والقطع وقد قيل إنه محال قال
الشيخ ولنرجع الآن إلى قولنا في المكان المقصر لما فرغ من إبطال المذاهب
الفاسدة في المكان ما لم يحصل عادتها ملك المذاهب وصرح ببطلانها
وذكر بعده ما هو المذهب الحق في المكان وذلك هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي الفصل الثاني عشر
في النهاية واللانهاية وفيه مسائل المسألة الأولى في بيان تناهي الأبعاد
والعلل والمعلولات قال الشيخ في النهاية إلى قوله برهان المقصر
هو الحجة الأخرى على أنه لا يجوز أن يكون الأجسام ولا الأبعاد الخلاء
غير متناهية وتقريرها هو أنها لو كانت غير متناهية فإما أن يكون غير
متناهية من جميع الجوانب فإما أن يكون غير متناهية أما قلنا إنه لا يجوز
أن يكون متناهية من جانب لأنه يمكن أن يفصل منه بمقدار شبر واحد
ونأخذ ذلك المقدار مع ذلك جملة وبدون ذلك المقدار جملة أخرى
ثم نطبق من الطرفين المتناهيين وإما أن يمتدا معاً على التطابق في الامتداد
لا إلى نهاية وإما أن لا يمتد الناقص فالأول محال وإلا لكان الزائد
والناقص متساويين وهو محال والثاني أيضاً محال لأنه حينئذ يكون
الناقص متناهياً والزائد زائد عليه بمقدار متناهي والمتناهي مع
المتناهي يكون متناهياً فإذن هذه الأبعاد يكون متناهية مع أنا
فرضناها غير متناهية هذا محال وبهذا الطريق تبين أنه لا يجوز أن يكون

مساهم

متناهية من جميع الجوانب وكما أن هذا البرهان يوجب تناهي الأبعاد
فكذلك أيضاً يوجب تناهي العلل والمعلولات وهي الأمور لها ترتيب
بالطبع وهو أن يكون البعض قدم بالطبع قال قيل إذا ذكرتم منقوض بالنفوس
الناطقة فإنها غير متناهية عندكم مع أن هذا الدليل يجري فيه وكذلك
الحركات الماضية والأزمنة الماضية فإنها غير متناهية عندكم فنقول
المدعى أن كل كثرة بجميع أجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع ككل العلل
والمعلولات وأما الذي فيه ترتيب في الوضع فكالأبعاد فرضنا إذا كان
الأجزاء لا توجد معاً بل كانت في الماضي أو في المستقبل كالزمان والحركة
فلا يمتنع أن يكون متناهياً كما أنه وأما الأعداد وعدد الأجزاء من حادث
لا يكون بينها ترتيب بالطبع ولا بالوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال
التطابق فعلى مثل هذه الصورة لا يكون احتمال الزيادة والنقصان
موجباً للتناهي قال قيل لابد لكم من بيان فائدة لهذا العقد وإلا كان
ذكره لغواً محضاً فنقول الفائدة فيه هو أنه لما انطبق السطر الأول من الجملة
التي فرضناها زائدة على السطر الأول في الجملة التي فرضناها ناقصة فمحال
أن لا ينطبق السطر الثاني منهما على السطر الثاني من الجملة الناقصة لأنه لما
تقابل الأول بالأول وجب أن يقابل الثاني بالثاني حتى يكون التطبيق
بحسب مراتب الأعداد حاصلاً وإذا كان الأمر كذلك لزم انتهاء الجملة
الناقصة إلى الانفصال والعدم وذلك يوجب كونها متناهية بعد
تقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتيب في الوضع أما العدد
الذي له ترتيب في الطبع فكذلك أيضاً لأن المعلول الآخر من
الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الآخر من الجملة الناقصة والثاني

بالتناهي والثالث اذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل
في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك هو
الانتهاء واما الكثرة التي لا تحصل فيها ترتيب لا في الوضع ولا في
الطبع فهذا المعنى غير ما حاصل فيه لانا اذا اخذنا هذه الجملة [النقص]
من تلك الجملة وكل ما كان انقص من غيره فهو متناه ان عنينا بكونه
متناهيه انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها
متناهيه هو انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكثر عين الاقل (?)
في هذا القياس وان عني بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يكون
وراءها شيء فهذا انما يعقل فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع وان
اريد به معنى ثالث فذلك غير متصور فثبت ان هذا البرهان انما يجري
في العدد الذي يكون له ترتيب في الوضع او في الطبع اما ما لا يكون كذلك
فانه لا يجري فيه واما الحركات الماضية فالجواب عنها ان المحكوم عليه
بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها
والاول يوجب تناهي كل واحد منها ونحن نقول به والثاني محال
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان
المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع
الحوادث لا وجود لها البتة لا في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فظاهر
لان الموجود في الخارج منها ليس الا واحدا واما في الذهن فلان
الذهن لا يمكنه استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فاذن مجموع
الحوادث معدوم محض والمعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة
والنقصان بخلاف الاعداد فان جميع اجزائها موجودة معا (?)

العلل



العلل فان العلة يجب وجودها مع وجود المعلول ولا جرم لو فرضنا عللا
ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة واحدة فكان يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان فيظهر الفرق ولنرجع الى شرح
الفاظ الكتاب قوله انه لا يتأتى ان يكون كم متصل موجود الذات
ذو وضع غير متناه [متناهيه] واعلم ان من الناس من قال ان الاجسام غير [متناهية]
واما المتكلمون وان كانوا انكروا ذلك لكنهم يثبتون [خلاء]
غير متناهيه يسمونها بالخلاء وهذا البرهان يبطل لا تناهي الاجسام
والابعاد المجردة سواء كان خلاء او ملاء (?) قوله ولا انصاعد وله مترتب
الذات موجود معا غير متناه واعني بمترتب الذات ان يكون بعضه
اقدم بالطبع من بعض في ذاته المراد منه انه لا يمكن لا تناهي في العلل
والمعلولات قوله ولنبرهن انه لا يتأتى ان يوجد مقدار ذو وضع والكم
انه اشتداد بذلك البرهان وورده اولا في الابعاد وهو المقدار الذي
له وضع واحترز بهذا القيد عن الحركات الماضية والمدة الماضية [والنفوس]
الناطقة وهذا البرهان ظاهر قوله وبهذا يتأتى البرهان على ان العدد
المرتب الذات الموجود بالفعل متناه المراد منه ما بينا ان هذا البرهان
كما نفى اللا نهاية عن الاجسام والمقادير فكذلك ينفيه عن العلل والمعلولات
قوله وان ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي اذا وجد فرض انه يحتمل
زيادة ونقصانا واحتمال يلزم ذلك محال المراد منه ما ذكرنا ان مجرد
احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب للتناهي بل يوجب ذلك ان المتناهي (?)
فيما يحتمل الانطباق وانما يمكن الانطباق لما له ترتيب بالطبع وفيما له
وجود معا على ما قررناه قوله واما اذا كانت اجزاء اللا متناهي ليست معا

وكانت في الماضي والمستقبل غير ممتنع وجودها واحدا قبل آخر او بعده
لا معا او كانت دائرة على وجه مرتب في الموضع والاتي الطبع فلا تمتنع
عن وجودها معا ولا برهان على امتناع ما ليس على وجوده برهان اما
القسم الاول فان الزمان قد بيناه كذلك والحركة كذلك واما
القسم الثاني فيشبه ان يكون مثل الملائكة والشياطين لا نهاية لها في
العدد وكما ستعلم ذلك الحال منه فالمراد ما ذكرناه في السؤال على البرهان
والجواب عنه فلا يحتاج الى الاعادة قوله وجميع هذا يحتمل الزيادة
عليه ولا يضاد احتماله اما ما حول الانطباق لانها لا ترتيب لها في الوضع
والطبع فلن يحتمل الانطباق وما لا وجود له معا فضعف البحث عنه الكلية
فلا يحتاج الى الشرح قوله واما السبيل الذي يسلكها الناس في نفي اللانهاية
في الماضي فكلها امامية والجاحدون محمودة واما مقدمات سوفسطائية
شيء منها بين فان هذا الكلام لا يليق له بهذا الموضع فلنذكر ما فيه
وما عليه في موضع المسئلة اللائقة في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل

قال الشيخ والاشياء التي الى قوله بكميات الاجسام التفسير اعلم ان
الحوادث اما ان لا يكون لها غير متناهية في المستقبل واما ان يعتبر في الماضي
اما كون اعتبارها غير متناهية في المستقبل فاما ان يكون في وجودها
واما ان يكون في بعضها ولا نهاية لبعضها فان كان في وجودها فاما ان يكون
في وجودها بالفعل واما ان يكون في وجودها بالقوة ولا شك انها
ليست موجودة بالفعل لان الذي في المستقبل غير موجود بعد فان
هي موجودة بالقوة ثم لا يخلو اما ان يكون كل واحد منها موجودا بالقوة
في كل الاوقات وهو باطل لان فيه بطلان الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى

ط

مستمرا ابدا واما ان يكون الكل من حيث هو كل موصوف دائما بعضه
موجودا والبعض غير موجود وهذا يصح من وجه ويبطل من وجه اما من وجه
اما وجه بطلانه فلان الكل بما هو كل غير موجود حتى يوصف بوصف يعني
واما وجه صحته فلان الماهية التي يعرض لها آحاد يحمل هي عليها يصح
ان يقال ان ما يحمل عليه بذلك الماهية دائما شيء موجود بالقوة ولا يجوز ان
يخرج الى الفعل بحيث بعده منه شيء بالقوة واما ان يكون ذلك الكل
بحيث يكون كل واحد منه المعدوم منه يكون موجودا بالقوة في وقت معين
وان لم يكن شيء منه بالفعل وهو الصادق فهذا هو النظر في وجود الامور
المستقبلة واما النظر في نهايتها ولا نهايتها فاعلم انه يصح ان يقال
للاشياء التي في طريق التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان
يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا الست متناهية
لا بالقوة ولا بالفعل اما انها ابدا متناهية بالفعل فلانها ابدا تكون
واصلة الى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهية واما انها متناهية
بالقوة فذلك لانها بحسب النهايات الاخرى التي لم تحصل بعد النهاية
الحاصلة تكون متناهية بالقوة واما انها غير متناهية لا بالقوة ولا
بالفعل فذلك بالقياس الى نهاية اخيرة ليس بعدها نهاية اخرى
فالحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاصلة متناهية بالفعل وبالقياس
الى ما يحصل متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يحصل بعدها
نهاية اخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة واذا عرفت ذلك صح
ان يقال ان ما لا نهاية له موجود بالفعل دائما اي من جهة انه غير متناه
الى نهاية لا يحصل بعدها نهاية اخرى وصح ان ما لا نهاية له موجود

بالقوة اي انما من طبعه ذلك انما هي بالقوة واما اعتبار اللاتناهي في
الماضي فاذا قلنا انها غير متناهية فاما ان نعني ان كل واحد منها متناه
وهو باطل واما ان نعني بها مجموعها وهذا اما ان نفهم بحسب الوجود او
نفهم بحسب التوهم واما بحسب الوجود فاما ان نفهم على وجه السلب وهو
ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناهية وهو باطل لان موضوع
المحمول السلبي يجب ان يكون ثبوتيا ومجموع الاشخاص الماضية غير موجودة
في الخارج وفي الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار عدة لا نهاية
لها على سبيل التفصيل واما بحسب التوهم فانه يصح ان يقال ان الاشخاص الماضية
جملة معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير ان يحتاج في ذلك الى ان يعقل
الآحاد وان الذهن مهما استحضر واحدا منها يوصف بانه كان موجودا وجد
واحدا مثل صفته ولا ينتهي عند واحد لا يكون قبله واحد آخر فهكذا ينبغي
ان نفهم معنى قولنا الاشخاص الماضية غير متناهية قال الشيخ وقد يمكن الى
قوله الموضع كاف المفسر اعلم ان البرهان الذي ذكره في ابطال الخلاء الغير
المتناهي وهي المعروف ببرهان المسامتة كما يدل على ابطال الخلاء الغير
المتناهي فكذلك يدل على الملاء الغير المتناهي والصابير هان التطبيق
ايضا يدل على ذلك وانما اخرها كوره في مواضعها قال الشيخ واما
الى قوله اخر المفسر اقول المراد من هذا ان مقادير الاجسام غير صورها
وتقديرها بان ساد الله تعالى المسألة التالية في ان القوة الجسمانية متناهية
التأثير قال الشيخ فصول الى قوله انانية المفسر اعلم ان التناهي واللاتناهي
انما يقالان على الكم بالذات وعلى غيره فانما يقال بالعرض فمن جملة ما يقال
عليه التناهي واللاتناهي بالعرض القوة المؤثرة في اشياء فانه يقال

ابطال ح

لتلك القوة انها متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية
في نفسها لكن لان القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر عنها او الى مدة بقاء الفعل
وبين هذه الاعتبارات اما الفرق بين اعتبار الشدة والمدة فمن وجهين
احدهما ان كل ما كان ازيد بحسب الشدة فانقص بحسب المدة لان كل
قوة حركت اشد فمدة حركتها اقصر لانها اسرع انتهاء الى المتحرك الى الغاية
الموجودة او المفروضة وكذلك عدة حركتها اكثر وثانيهما ان الذي
تتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا تتفاوت بحسب الشدة فان [illegible]
الفعل في الحول لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب الشدة ويختلف فيه
القوى بالاتفاق الزماني بحسب المدة اما الفرق بين اعتبار المدة والعدة
فلان اعتبار المدة هو في ثبات في شيء واحد واعتبار العدة ليس في
ثبات شيء واحد ~~واما الفرق بين اعتبار العدة ليس في ثبات شيء~~
واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر واذا عرفت هذا فنقول
لا يجوز وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة لانه اما ان يكون لتلك الحركة
نهاية في الشدة واما ان لا يكون فان كانت لها في الشدة نهاية فهي متناهية
الشدة وان لم يكن متناهية الشدة كانت وراءها شدة اخرى فلا يكون
لتلك الحركة غير متناهية الشدة وقد فرضناها غير متناهية الشدة هذا خلف
قال الشيخ فصول الى قوله على ثباته المفسر اقول الغرض من هذا الفصل
اثبات ان مبدأ الحركة الحافظة للزمان ليس قوة حالة في جسم وبيان ذلك
وهو ان كل قوة حالة في جسم فهي متجزئة لما ثبت ان الجسم قابل للتجزئة
فح اما ان يكون جزء القوة قويا على الفعل واما ان لا يكون فح ان

لا يكون إلا أن كل واحد من تلك الأجزاء إذا لم يكن له قوة على الفعل فعند الاجتماع
إما أن يصير حالها عما كانت عليه وإما أن يبقى على ما كانت وقت الانفراد
والثاني ممتنع وإلا لما كان لذلك المجموع قوة على الفعل والأول يقتضي
أن يكون القوة هي الأمر الحاصل عند اجتماع تلك الأمور فلا يكون تلك
الأمور ماهية القوة بل يكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة
للمجموع وكلامنا في أجزاء القوة لا في أجزاء مادتها فإذن جزء القوة
يكون قويا على الفعل وح لا يخلو إما أن يقوى على ما يقوى عليه الجملة أو
أن يقوى على أضعف وأقل مما يقوى عليه الجملة ومحال أن يقوى الجزء
على ما يقوى عليه الكل لامتناع أن يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل فإذن
يقوى الجزء على أقل وأضعف منه وح إذا فرضنا أن جزء القوة وكلها
حركا جسمين من وقت معين حركات فإما أن يكون حركة جزء القوة
متناهية أو غير متناهية ومحال أن يكون غير متناهية لأن حركة كل القوة
أزيد من حركة جزء القوة متناهية وحركة كل القوة ضعف حركة
جزء القوة وضعف المتناهي متناه فحركة كل القوة الجسمانية يجب أن
يكون متناهية وهو المطلوب فإن قيل الأمور التي يقوى عليها
القوة فكلها غير موجودة وما لا يكون موجودا لا يمكن الحكم عليه
بالزيادة والنقصان لا سيما على أصلكم لأنكم بهذا دفعتم شبهة
من أثبت للزمان أولا وأما نحن فنقول بناء هذا الكلام ليس على وجود
الأمور التي يقوى القوة عليها بل على أن جزء القوة يستحق من ذاته
أن يكون له قوة على فعل وكل القوة أيضا كذلك والذي يستحقه الجزء
البعض من الذي يستحقه الكل واستحقاق كل واحد منهما حاصل

وحركة جزء القوة
صح

بالفعل

بالفعل في الحال وإن لم يكن مستحق الجزء والكل حاصلا الآن كون القوة
قوة على الفعل هو حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد ونحن
إنما فرضنا القوة قوية على غير متناهي حال الاستحقاق لا حال حصول
المستحق وإذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل
للكل وجب أن يكون استحقاق الكل متناهيا وبهذا الحرف الجواب عن
شك آخر وهو أن دورات الفلك مختلفة بالزيادة والنقصان فإن
دورات القمر أكثر من دورات زحل فيجب من ذلك تناهي الجزء كيف والحركس
وإن لم يلزم ذلك فلا يلزم تناهيهما تناهي فعل كل القوة وجزئها لما ذكرنا
أن استحقاق جزء القوة يجب أن يكون جزء استحقاق كل القوة فيجب
حينئذ تناهي استحقاقهما وليس يتأتى الكلام على تفاوت مستحق الكل
والجزء بل على تفاوت استحقاقهما وأما في المعارضات فلا يمكن أن يقال
إن دورات القمر أكثر من دورات زحل لما سيأتي أن المعدوم لا يمكن الحكم
عليه بالزيادة والنقصان ولا يمكن أن يقال إن قوة بعضها على الفعل
أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منها جزءا للغير حتى يلزم ذلك وظهر الفرق
فإن قيل هذا النقض على أن المناسب للشيخ تلك قوة قائمة بالفلك كما ذكرنا
لا ينفي ذلك قال الشيخ وكذلك إلى قوله والأصعب النقض المقصود
من هذا الكلام هو أن يبين أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا نهاية
له بحسب العدة ويلخصه هو أن تلك العدة لا تخلو إما أن يكون كل واحد
منها لا يقبل الأقل والأكثر والأنقص وإما أن يكون كل واحد منها يقبل
ذلك فإن كان كل القوة تقوى على عدة غير متناهية لا يقبل الأقل
والأنقص فبعض تلك القوة لا يخلو إما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه

ظ
يسلم أن تلك القوة الجسمانية
أيا ما يستحيل لقبول حركة
خاصة وأما الحركة
حقيقية من قوة مجردة
أخرى
فقد يسلم
صح

الكل واما ان تقوى على اقل منها والقسم الاول محال والا لزم ان يكون
الجزء مساويا للكل هذا محال والقسم الثاني يقتضي ان يكون ما تقوى
عليه البعض متناهيا والبعض الآخر كذلك فيلزم ان يكون ما
تقوى على متناه فالجملة تقوى على متناه فان قيل لم لا يجوز ان تكون
تقوى على آحاد كل واحد منها اقل من آحاد الكل فيلزم ان يكون
كل واحد منها قابلا للاقل والازيد وقد فرضناه ليس كذلك هذا
خلف واما ان كان كل واحد منها يقبل الاقل والازيد فذلك ايضا
محال وذلك لان الكل يجوز ان يخالف الجزء في ان الكل تقوى على تحريك
جسم ما والجزء لا تقوى على تحريكه البتة ويجوز ان يشترك في ان كل واحد
منهما تقوى على تحريك شيء ويختلفا في ان الكل تحركه اسرع وعلى الوجهين
فالمحال لازم اما على الوجه الاول فلان البعض من القوة وان لم تقو
على تحريك الكل فلا شك انه تقوى على تحريك البعض منه والكل
ايضا يمكنه ان يحرك ذلك الجزء اكثر عددا فيلزم المحال الذي
ذكرنا وهو ان يكون حركات الجزء متناهية وحركات الكل ضعف
حركات الجزء وضعف المتناهي متناه واما على الوجه الثاني فالمحال
لازم ايضا لهذا البيان قال الشيخ وكل الى قوله القوة التفسير
من مقدمات هذا البرهان هو ان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام
محلها وانها لا تبطل بانقسام واحتج عليها بان ما يبطل بالتجزي فاما
شكل واما عدد وليس شيء منهما بقوة ثبت هذه المقدمة
والحجة عليها هو ان تلك القوة اما ان يوجد في كل جزء مفروض في
الجسم واما ان لا يوجد فيه فان وجد في كل جزء منه فاما ان يوجد

تماما في كل جزء وهو محال لانه يلزم قيام الواحد بالمحال الكثيرة واما ان
يوجد في كل جزء منه بعض تلك القوة جزء منها وذلك يقتضي انقسامها وان
لم يوجد في كل جزء منه تلك القوة فاما ان وجد في بعض منه دون بعض او لا
يوجد في شيء منه اصلا وهذا ظاهر البطلان قال الشيخ فاذن الى قوله لكل جسم
التفسير لما فرغ من البرهان لصحيح ما ادعيه وتحرير البرهان هو ان الحركات
المستديرة غير متناهية فالمؤثر فيها اما ان يكون قوة جسمانية واما ان
يكون قوة غير جسمانية ومحال ان يكون المؤثر فيها قوة جسمانية لان القوة
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لما بينا فاذن المؤثر فيها قوة
غير جسمانية بل مجرد الفصل الرابع عشر في الجهات المسئلة الاولى في اثبات
المحدد للجهات قال الشيخ في الجهات الى قوله وخلف التفسير الجهة مقطع الامتداد
وطرفه ونهايته واذا عرفت هذا فنقول الابعاد متناهية لما بينا واذا كان
كذلك وجب ان يكون كل بعد متضمن نهايتان وانحصر فيما بينهما جهتان اي
طرفان وقد اشتهر ان للخط جهتين وللسطح اربعة وللجسم ست لان الجسم
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة لكل بعد طرفان فيكون له اطراف ستة فاذن الجهات
ست ثم ان العامة لما رأوا الانسان يحيط به جانبان عليهما اليدان وظهر
وبطن ورأس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة سميت اليمين
والتي تقابلها سميت اليسار وما يلي رجله الاسفل وما يلي رأسه الفوق
وما يلي الجهة حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار القدام وما يقابله
الخلف واذا عرفت هذا فنقول هذه الجهات قد يتبدل بالعرض مثل اليمين
والشمال والفوق والسفل وقد لا يتبدل لكونهما بالطبع فانه ان اريد
بالفوق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فلا شك ان يتبدل بان ينقلب

رأسه إلى أسفل وإذا كان الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة هو اليمين أيضا
الذي يقابله الشمال فلو فرض عكس ذلك فلا شك أنه يتبدل بالفرض أما
إن أريد بالفوق ما يلي السماء وبالسفل ما يلي الأرض فلا شك أنه لا يتبدل
بالفرض لأنه واقع بالطبع وإذا عرفت هذا فنقول الجهات المختلفة
بالطبع لا تقع في خلاء ولا في أبعاد مفروضة ولا جسم غير متناه وفيما يتناهى
بل لا بد من انتهائها أما الأول وهو أن الجهات المختلفة لا تقع في
الخلاء فبيانه من وجوه أحدها قد بان أن الخلاء لا وجود له وثانيها
الخلاء متشابه الأجزاء فلا يمكن أن يقع فيها الحدود والأطراف المختلفة
بالطبع وأما الثاني وهو أنها لا تقع في البعد المفروض فلوجوه أما
أولا فلأنه لا وجود للبعد المجرد وأما ثانيا فلأن أجزاء البعد متساوية في
الماهية وأما الثالث وهو أنه لا تقع في جسم غير متناه فلوجوه أما أولا
فلأنه ثبت تناهي الأجسام وأما ثانيا فلأن الجهة مشار إليها بالحس ومقصد
للمتحرك بالحصول فيها وذلك يوجب تناهيها قال الشيخ وأقول إلى قوله
بالسطح الأعلى المقصود من هذا الفصل بيان أن الجهات لا تتحدد إلا بالمحيط
والمركز وتقرير ذلك يفتقر إلى مقدمات المقدمة الأولى أن الجهة موجودة هو
أما أولا فلأن الحس يشار إليها بالإشارة والعدم الصرف لا يمكن الإشارة
الحسية إليها وأما ثانيا فلأن بعضها متميز عن البعض والتميز في العدم
الصرف محال المقدمة الثانية أنها متناهية على ما ذكرنا وأيضا فلأنها إما
أن تكون منقسمة وإما أن لا تكون ومحال أن تكون منقسمة وإلا لما كان
كلها جهة بل تكون الجهة وراء المنقسم فإذن الجهة طرف ولا تنقسم وحدانا
تتحرى ولما ثبت ما ذكرنا أن الجهة حد فيمتنع كونها غير متناهية لأنها لو كا

غير متناهية فأما أن فرض وقوعها في خلاء غير متناه أو في جسم غير متناه والخلاء
محال لما سبق وأيضا فلأن أجزاء الخلاء متشابهة فيمتنع أن يفرض فيه جهات
بالطبع وكذلك القول في الجسم الغير المتناهي فإنه أيضا محال لما سبق ولأن
الأبعاد متشابهة وأيضا فلأن الأجسام متساوية في طبيعتها الجسمية فيمتنع
أن يكون بعض الأجسام مختصا بكونه فوقا والآخر بكونه سفلا من غير عكس ذلك
قال الشيخ وأقول إلى قوله والمركز الشرح لما ثبت أن الجهات حدود وأن هذه
الحدود واقعة في الجسم المتناهي فلا يخلو إما أن تقع في جسم واحد
وإما أن تقع في أجسام كثيرة فإن وقعت في جسم واحد فإما أن يفرض في
سطحه وإما أن يفرض في عمقه لا يجوز أن يفرض الجهات في سطحه وإما أن سطحه
إما كري وإما مضلع فإن كان كريا امتنع أن يفرض فيه حدود مختلفة بالنوع
لأن ذلك يكون بسيطا وأيضا فلأنه لما كان متشابها لم يكن بعض الحدود أولى
أن يكون فوقا والآخر سفلا من العكس وكذلك القول في اليمين والشمال ولا
يجوز أن يكون مضلعا لأن المحدد للجهات يجب أن يكون بسيطا على ما سيعرف
ويجب أن يكون شكله الطبيعي كريا فلو كان مضلعا لكان ذلك بسبب أمر
خارج وإذا زال ذلك الخارج أمكن أن يعود إلى شكله الطبيعي عند زواله
وذلك بأن يكون تغير الشكل والمقدار الذي لا بد له من حركة مكانية فيكون محدد
الجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة مكانية فمن جهة إلى جهة فإذن الجهات
متحددة قبل وجود المحدد هذا خلف فإذن ذلك السطح لا يكون مضلعا
إن كان فيكون كريا وأيضا فلأن الجهات المختلفة بالنوع لا يجوز أن يحصل
بحسب تقابل أضلاع السطح وبحسب تقابل السطوح وإنما يحصل الاختلاف في
بالحد فقط لأنها سطوح متشابهة فلا يتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع فإن

قيل لم لا يكون الحد الواقع على البسيط كالحد الواقع على الخط والواقع
على الخط كالحد الواقع على النقطة فنقول لا شك انه لا يقع بسمة غاية الطلا
الذي هو واقع في مثل العلو والسفل هذا ان وصف هذه الحدود على
سطحه الداخل وان وصف في عمقه فهو باطل بعين ما ذكروا ان فرض حد في سطحه
واخر في عمقه فهذا انما يصح اذا كان ذلك الجسم مستديرا يتحدد به احدى
الجهتين وهو غاية القرب عنه بالمحيط واخرى في عمقه فهذا انما يصح اذا كان ذلك
الجسم مستديرا يتحدد به احدى الجهتين وهو غاية القرب عنه بالمحيط والاخرى
بمركزه الذي هو غاية البعد عنه **قال الشيخ** واما التي تؤول الى المحاط **قال المفسر**
قد ذكرنا ان تحدد الجهات المتقابلة لا يخلو اما ان يحصل بجسم واحد او اما ان يحصل بل
باكثر من جسم واحد اما القسم الاول فقد سلف بيانه واما القسم الثاني
وهو ان يكون المحدد اكثر من جسم فلا يخلو اما ان يكون الاكثر من جسمين واما ان لا
يكون فان كان الاكثر من جسمين فاما ان يكون الاجسام متفقة في النوع واما ان يكون
مختلفة في النوع والقسم الاول محال لان المحدود والواقعة فيما يكون متشابه في
النوع فامتنع ان يكون علة للجهات المختلفة بالنوع واما اذا كانت مختلفة
في النوع فكانت اكثر فهذا الصالح لا يخرج بل يلزم ان يكون عدد الجهات
بحسب عدد تلك الاجسام واما ان لم يكن اكثر من جسمين فلا يخلو اما ان
يكونا متحدين في النوع واما ان يكونا مختلفين فيه والاول يخرج بما مر واما
القسم الثاني فلا يخلو اما ان يكون لاختلاف تلك الطبيعتين فقط او اما
ان يكون لهما ولاختلاف الموضعين ومحال ان يكون لاختلاف الطبيعتين
فقط من غير اختلاف الموضعين لان احدى الجهتين اذا تعينت الاخرى كانت
على بعد محدود ولا يكون الا على حد ما فلو كان الشرط متى تعينا في

الطبيعتين دون الموضعين وجب ان يكون الجسمان متضادين كيف كان
وضع احدهما من الآخر وبعده منه وكانت الجهة متبدلة باستبدال الجسمين وليس
الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى في حد ما وبعد ما
ولم يتبدل البتة فتعين ان يكون في جملة الشرط وضع محدود وبعد مقدر ثم الحال
لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا واما ان لا يكون كذلك بل يكون
احدهما بجانب من الآخر والقسم الثاني محال لان ذلك الجسم لا يخلو اما ان
يطلب ذلك الجانب بعينه او يطلب اي جانب يكون بعده من الآخر ذلك
البعد فان كان يطلب الجانب بعينه وجب ان يكون ذلك الجانب متميزا عن سائر الجوانب
بذاته لا بسبب هذا الجسم اذ لو كان بسبب هذا الجسم لكان حيث حصل
ذلك الجسم وجب ان يكون حال ذلك الجانب كحال الجانب الاول فلا يكون هذه
الجهة متحددة به ووضعناها متحددة به هذا خلف واما ان كان يطلب اي جانب
يكون بعده من الآخر ذلك البعد فهذا يقتضي ان يكون البعد المساوي
من كل الجوانب متحددا والا الاحاطة المحيط لما سيأتي انه لا يتحدد بها خلاء وقد فرض
ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته بل عن سبب
خارج وانه جائز المفارقة لذلك الموضع فاذن ذلك الموضع متميز قبل
حصول هذا الجسم فيه فلا يكون هذا الجسم سببا للتحدد وقد فرض محددا هذا
خلف فصح انه لا يمكن ان يتحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط ان المحيط
وحده كاف لتحديد الطرفين لان الاحاطة تثبت المركز فيثبت غاية البعد
منه وغاية القرب منه من غير حاجة الى جسم آخر **قال الشيخ** وبحث الى قوله فتحدد
قال المفسر هذا اشارة الى تفاريع هذا الباب وهو ان الجسم المحدد ولا يصح عليه الحركة
المستقيمة وبيانه ان الاجسام المستقيمة الحركة لا تتحرك عنها جهاتها الا الى جهاتها

يحصل تحركاتهما والجسم المحدد للجهات يجب تقدمهما على الجهات فيكون متقدما
على الاجسام المستقيمة الحركة لان المتقدم على المتقدم متقدم وقوله ويكون
احدى الجهتين بالطبع غاية القرب منه ونهايتها غاية البعد عنه الى قوله قال
الشيخ وان لا يكون الى قوله عنها المفسر قد ذكرنا ان الجهات تنقسم الى ما لا
يتبدل بالفرض وهو جهتي المحيط والمركز فغاية القرب من المحيط هو الفوق
وغاية البعد منه هو السفل وهما واجبان في الاجسام بالطبع وسائر الجهات
غير واجبة في الاجسام بل بما هي حيوانات وباقي الكلام ظاهر قال الشيخ ثم
المقالة الثانية الى قوله عن بسائط المفسر فيه مسائل المسئلة الاولى الاجسام
اما ان يكون مركبة واما ان يكون بسيطة ونعني بالمركب ما يكون حقيقته ملتئمة
من اجسام مختلفة الحقيقة وبالبسيط ما لا يكون كذلك كالمثل السابقة في انه
الجسم المركب والبسيط واما الجسم المركب فثابت بالحس واما البسيط فيدل
عليه وجود المركب لان كل مركب فانه يجب ان ينتهي الى البسائط والا لكان
مركبا من اجزاء لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ومع ذلك
فلا بد من وجود البسيط لانه ما لم يتحقق البسيط لا يتحقق المركب قال الشيخ وللاجسام
الى قوله اجسام اخر المفسر قد ذكرنا ان المكان هو السطح الحاوي من الجسم
المماس للسطح المحوي فعلى هذا لا يكون لكل جسم مكان لان الاجسام متناهية
في العقل الاجسام لها امكنة وهي التي تحيط اجسام اخر بها فكل جسم فلا بد له
من حيز وهو ما به يمتاز الاجسام في جهاتها بالوضع قال الشيخ واقول
الى قوله واحد بعينه المفسر الغرض من هذا الفصل بيان ان لكل جسم مكانا
طبيعيا والمراد من الحيز والمكان والجهة ههنا واحد والمراد من قولنا
له حيز طبيعي هو ان فيه طبيعة توجب حصوله في حيز واحد واذا كان في غير

فانه يعود اليه طبعا واعلم ان الشيخ طول الكلام في هذا الفصل والمقصود
مما ذكره في مباحثه كتبه يصور ذلك ثم يفسر كلامه ههنا فنقول الدليل
على ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا هو انا اذا فرضنا الجسم خاليا عن كل
ما هو خارج عنه فانه يجب ان يكون له حيز معين ومكان معين وهذا معلوم
بالضرورة ولا بد لذلك من سبب له وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة واما
غيرها لكن ليس غيرها لانا قد ازلنا العوارض المفارقة كلها عنها فاذن
السبب فيه طبيعته المخصوصة وهو المطلوب ثم لا اعتراض من وجوه احدها
كما ان ذلك الجسم اخص بالحصول في ذلك الحيز المعين فكذلك اخص بالطبيعة
الموجبة لحصوله في ذلك الحيز فان افتقر الحصول في الحيز الى طبيعة افتقر حصول
تلك الطبيعة بذلك الجسم الى طبيعة اخرى ولزم التسلسل وثانيها ان القطرة
المنفصلة من الماء متصلة مختصة بحيز معين من اجزاء كلية حيز الماء من غير ان يكون
طبيعة موجبة لحصوله فيه والجواب عن الاول ان الاحوال السابقة على هذا
الطبيعة قد اقتضت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة فان قيل لم لا يجوز
ان تقتضي الاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الحيز قلنا الاحوال
السابقة على هذا الجسم من العوارض المفارقة عنه ونحن قد فرضنا زوال العوارض
المفارقة فاستحال ان يكون حصوله في هذا الحيز معللا بتلك الاحوال السابقة
واما اختصاص القطرة المعينة من الماء بحيز معين من اجزاء كلية حيز الماء فلانه
ذلك اذا كان لحصول كل عنصر الماء في ذلك الحيز ولنرجع الى شرح المتن
قوله ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا قد ذكرنا المراد منه قوله لانه اما
ان يكون لكل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته او يكون
كل مكان له طبيعيا ولا منافيا لطبيعته اعلم انه شرع من ههنا في ابطال

البرهان على المطلوب فنقول لانه اما ان كل مكان له طبيعيا واما ان يكون منافيا
لطبيعته واما ان لا يكون طبيعيا ولا منافيا واما ان يكون بعض الاحياز
يكون طبيعيا له وبعضها لا يكون طبيعيا فهذه اقسام اربعة والاقسام الثلثة
الاول باطلة فتعين القسم الرابع وهو ان يكون بعض الاحياز طبيعيا
وبعضها غير طبيعي له اما الاول وهو ان يكون كل مكان طبيعيا له فهو باطل
اما اولا فلانه يلزم ان يكون مفارقة كل مكان له خارجا عن طبيعته
واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون توجهه الى كل مكان غير خارج عن طبيعته لانه
توجه نحو الملائم بالطبع وليس الامر كذلك هذا خلف واما ثالثا فلانا
نشاهد اجساما تتحرك الى اسفل واجساما تتحرك الى علو والاحياز منها
علو ومنها سفل فلا يكون متحدة في استحقاق ان يكون فيها اجسام فالجسم
اذا وجد له مكان معين فاما ان يكون لجسميته وهو محال لان الاجسام مشتركة
في الجسمية ومختلفة في استحقاق الامكنة فاذن انما يجب ذلك لقوة فيها
تلك القوة اما ارادية واما طبيعية ومحال ان يكون ارادية فاذن هي طبيعية
ثم هذه القوة اما ان يكون واحدة واما ان يكون اكثر من واحدة فان كانت
واحدة فلا يمكن ان يقتضي مكانا واحدا وان كانت اكثر فاما ان يكون
متساوية واما ان يكون متفاوتة فان كانت متساوية لم
يحصل الجسم في مكان واحد منها لانه لو حصل لكان هو الغالب لكانت
متفاوتة فحصوله بالطبع في مكان الاغلب وهو ايضا واحد فثبت
ان المكان الطبيعي ان كان فهو واحد فاذا محال ان يكون كل مكان له
طبيعيا فهذا ملخص ما ذكره والحاصل منه ان كان للجسم حيز طبيعي فهو واحد
لا كل حيز واما القسم الثاني وهو ان كل مكان خارجا عن الطبع منافيا له فهو

باطل ايضا اما اولا فلانه يلزم ان لا يسكن الجسم بالطبع لكون كل مكان منافيا
له بالطبع واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يتحرك بالطبع ايضا لان الحركة بالطبع
تختص بجهة مطلوبة بالطبع فاذا هذا الجسم لا يسكن ولا يتحرك بالطبع هذا خلف
واما القسم الثالث وهو ان لا يكون كل مكان له طبيعيا ولا منافيا له فهو
ايضا باطل لانا اذا اعتبرنا الجسم على حالة الطبيعية وفرضنا ان الفوائد
العوارض الخارجية زائلة عنه فانه لا بد له من حيز يختص به وذلك هو الحيز
الطبيعي وللقائل ان يقول هذا القدر يكفي في اثبات الحيز الطبيعي للجسم كما
توجه الى الاقتصار عليه قوله فحينئذ لا بد له من حيز يختص به لا عن قاسر بل عن طبيعته
هذا ممنوع لان الجسم لا يستحق الحيز المعين لنفسه بل عن طبيعته فيه قيل فيه
قوله فتبين من هذا ان كل جسم فله مكان طبيعي واحد بعينه لما فرغ من البرهان
صرح بالنتيجة المسئلة الثالثة في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان شكل البسيط
هو الكرة قال الشيخ ونقول الان الى قوله حتى كرية التفسير اما ان لكل جسم شكلا
طبيعيا فلان كل جسم فهو متناه لما مر وكل متناه يحيط به حد او حدود
وكل ما يحيط به حد او حدود فله شكل ينتج ان كل جسم فله شكل وايضا فلا
اقل انه لما اتى الجسم بهذا الشكل بالضرورة وذلك الشكل لا يخلو اما ان
يكون طبيعيا واما ان يكون قسريا فان كان قسريا وجب ان يرتفع ذلك
الشكل عند زوال القاسر فاذا فرضنا زوال تلك القواسر فاذا لم يرتفع بطل كونه قسريا فاذن
هو طبيعي واما ان الشكل البسيط يجب ان يكون كريا فلان البسيط له طبيعة
واحدة وفعل الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يكون الا فعلا واحدا
وكل شكل سوى الكرة فليس فعلا واحدا اذ في جانب منه يكون خطا مستقيما او
مستويا وفي جانب يكون زاوية وفي جانب نقطة فاذن يجب ان يكون شكل البسيط

كرياً قال وقيل ما ذكرتم معقوض بالارض فانها بسيطة وليس شكلها كرياً قلنا لا نسلم انها ليست بكرة والدليل على كونها كرة هو انا اذا وجدنا اول الليل بالمشرق هو آخره بعينه في الغرب ولو لم تكن الارض كرة لما كان كذلك ولا نعال النضر بسبب التلال الواقعة على ظاهرها من كونها كرة لانا نقول انها كالخشونات الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة وذلك لا يخرجها عن كونها كرة وايضاً فلانه لما انفصلت منها اجزاء بسبب خارجي فبقيت انهدام الشكل سكلها على ذلك لا لاستلام مختلف الجنوبات بهذا السبب قال وقيل الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها في المساحة فان مساحة محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها والثاني ان محدب كل كرة موصوف بالتحدب ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك امران مختلفان مضادان الثالث ان كل فلك فانه مماس بمقعره شيئاً وبمحدبه شيئاً على سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفة مع ان الطبيعة البسيطة اقتضتها قلنا هذه الاحوال لازمة لعقل الطبيعة البسيطة لانها لما اقتضت الشكل الكري لزمت ذلك تلك الاحوال لا انها اقتضتها ابتداءً قال وقيل لو كان شكل البسيط هو الكرة لكان شكل المركب هو الكرة لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحدة منها مقتضية لهذه الشكل لم يكن شيء منها ما نعا للآخر من هذا التاثير ان لم يكن معينا عليه فيلزم ان يكون شكل المركب ايضا كرة قلنا المركب مختلف الاجزاء فاجزاؤه لم يكن كريا وايضا فلان المركب يحصل في اشكال غريبة بسبب العوا سر الخارجية ثم ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب المسئلة الرابعة في المكان الطبيعي **قال الشيخ** واقول الى قوله البسيط

العنصر المركب اما ان يكون تركيبه من بسيطين او اكثر اما الاول فاما ان يكونا متساويين واما ان يكون احدهما اغلب فان كانا متساويين فاما ان يكون كل واحد منهما مانعاً للآخر عن حركته واما ان لا يكون كذلك فان لم يمانع افترقا ولم يجتمعا الا لقاسر وان يمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار تطلب الصعود والارض تطلب الهبوط فيجب امان يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه بعداً واحداً او اما ان لا يكون فان كان الاول فلا بد وان يقف لانه لا رجحان لاحدهما على الآخر في القوة وحينئذ يحصل المركب هناك ولا سيما ان كان في الحد المشترك بين حيزيهما كما في المكان الثاني الجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتضعف عند البعد عنها وان كان احدهما غالباً في القوة والمقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك ان المركب ينجذب الى مكان الغالب وان تركب من ثلثة فاما ان يغلب احدها او لا فان لم يغلب بل تساوت الثلثة فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلثة متجاورة مثل ان يكون المركب من الارض والماء والهواء حصل واما ان يكون من ثلثة متباعدة مثل الارض والماء والنار فان كان الاول حصل المركب في حيز العنصر الوسط وكذا الثاني لتساوي الجذبين الى كل ولا مثل ان الارض والنار فانهما مختلفان في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى الاسفل فيغلبان النار من هذا الوجه واما ان تركب من اربعة فان كان متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب ولنرجع الى شرح المتن قوله ان الامكنة الاولى للاجسام البسيطة معناه ان الامكنة البسيطة ما بالطبع للاجسام البسيطة قوله لان المركب اذا تركب لم يحل الى قوله فالمكان

الطبيعي هو المكان العالي المراد منه الاجسام المركبة لا تخلو اما ان يكون مركبها
من اجزاء متساوية القوى واما ان يكون فان كان الاول لم يكن لها مكان بالطبع
لان ذلك المكان اما ان يكون شيئا من امكنة البسائط واما ان يكون غيرها
لا يجوز ان يكون شيئا منها لانه ليس استحقاق بعضها له اولى من البعض ومحال ان يكون غيرها
لان الاجزاء تشترك في ان ذلك المكان خارج عن طبعها واما ان لم يكن متساوية
القوى كان المركب حاصلا في المكان العنصر الغالب ومكانه الطبيعي مكان الغالب
منه قوله واما اذا كان الجسم المركب من اسطقس فقط الى قوله في الحد المشترك
بينهما فاعلم ان المراد من اسطقسين بسيطا اجزاء الجسم المركب ومعناه انه
ان تركب الجسم من جزئين متساوي القوة لان مكانهما ان كانا متباينين وجب حصول المركب
في الحد المشترك بينهما ولقائل ان يقول بينهما جسم اخر وهو ان يكون مكان
بسيطهما متباينين وجب ان يحدث المركب الى قرب الجزئين وحينئذ لا يسكن [illegible]
قوله ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى الى اخر الفصل اعلم انه لو امكن
ان يتركب جسم من اجزاء متساوية القوى فوق اسطقس لانه لا يخلو اما ان
يتحرك الى مكان بالطبع والا كان فوق الجسم الذي ذلك المكان مكانه
من وجد ترجيح القوى متساوية هذا خلف ومحال ان يسكن ايضا لهذا او محال
ان يتحرك ولا يسكن لما بينا المسئلة الخامسة في ان العالم واحد قال الشيخ
واقول الى قوله وسائر الاجرام المفسر اقول ذكر على هذا المطلوب برهانا
خاصا وبرهانا عاما اما البرهان الخاص فمقدمة وهذا البرهان يدل على انه
لا يجوز وجود عالمين كل واحد منهما مساوية للاخرى في الصور والقوى
حتى يكون في كل عالم ارض ونار وهواء وماء كما في الاخر والبرهان عليه
انا لو فرضنا عالمين في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار لزم ان

يكون للاجسام المتحدة في الطبع اماكن متباينة بالطبع وذلك محال لان الجسم
البسيط له مكان واحد بالطبع فحسب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
ان الاجسام ما هي اجسام لا تمتنع على الانفصال فاقول هذا جواب عن سؤال يرد
على هذا البرهان وهو ان يقال الارضون وان كانت كثيرة بالطبع الا انها
مشتركة في الارضية واحكامها مشتركة في كونها وسط الفلك فالعوالم فارضها المطلوبة
تقتضي الوسط من العالم والارض المعينة تقتضي الوسط من العالم المعين فاجاب
بان الاجسام الكثيرة بالعدد لها لكنها كثيرة بالعدد لكنهما اذا كانت متحدة
الخصوصية علمنا انه يجتمع على وجه يكون الكل شيئا واحدا وحينئذ يكون مكانها
مكانا واحدا بالعدد لما بينا انه لا يجوز ان يكون للجسم الواحد مكانان طبيعيان
قوله فاذن ان كانت اجسام لا تقبل فالمراد ان الاجسام المتحدة في الخصوصية
لا تقتضي الاتصال والانفصال والاجسام التي لا تقبل هي المختلفة في الصور
المتمانعة عن الاتصال قوله فاذن الاجسام البسيطة المتشابهة الصور الى
قوله تقتضي طبائعها فالمراد منه ان الاجسام البسيطة المتحدة لا تقتضي
طبعها لا التباين ولا الاتصال واعلم ان هذا التطويل يرجع حاصله الى
ما ذكرنا قال الشيخ واذا كانت الامكنة الى قوله واحدا المفسر هذا هو البرهان
العام على ان العالم الجسماني واحد وتقريره هو انه قد ثبت ان بسائط
العالم كرات وثبت وجوب ان يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل
من مجموعها كرة واحدة لانها لو لم تكن كذلك لكانت الكرات متباينة ولزم
من ذلك الخلاء والخلاء محال لما بينا وما يلزم منه المحال محال فالقول
بوجود العالمين محال ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله واذا كانت
الامكنة الاولى للاجسام البسيطة وكانت امكنة البسائط بسيطة اذا

مساوٍ كالمنتهى الاجسام فاعلم ان الاجسام البسيطة اذا كانت متشابهة كان شكلها
القصا متشابهة قوله وكانت البسيطة اذا انتهت على مقتضى طبعها واشكالها
كانت مستديرة فمعناه ان الاجسام البسيطة متشابهة وكل متشابه شكل
فالاجسام البسيطة لها شكل مستدير لما ثبت ان مقتضى طبيعة البسيط الشكل
المستدير قوله فيجب ان يكون الكل كرة واحدة فاعلم انه لا يلزم من هذا الكلام
كون الكل كرة واحدة ما لم يضم اليه ما ذكرنا وهو انه لو لم يكن بعضها محيطا
بالبعض على وجه يتأدى الى كرة لزم الخلاء وهو محال وعند هذا تم البرهان المبطل
السادس الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة قال الشيخ ولا يلتفت
الى قوله المستقيمة المفسر لما بيّن ان هذا الجسم يحدد جهات الحركات المستقيمة
وجب ان لا يصح عليه الحركة المستقيمة اذ لو صحت لكانت جهة متحددة له لانه قد فرض
تحدده بانه هذا خلف بيان ذلك ان الحركة المستقيمة تكون بمفارقة حيز ومكان
والاتصال الى وجه ان يكون حيز فاما بعد مفارقته وحينئذ يكون متحددا الا انه
بل الجسم آخر وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله ولا ما يتأتى فيه لانا نحكم في حيز الاجسام التي من شأنها ان تتحرك بالاستقامة
فهذا ظاهر لكني لا ادري ما الفائدة في ايراده في هذا المقام قوله فواجب ان
يكون اعني الاجسام العالم حيث الجسم الذي من شأنه ان يتحرك على الاستقامة
بل هو الجسم الذي بالقياس اليه جهات الحركات هذا هو ذكر نفس الدعوى من
غير البرهان فلا ادري لم اورده ههنا فان الدعوى قد حصل له قبل واهمل ذكر البرهان المبطل
السابع الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون بسيطا قال الشيخ وهذا الجسم الى
قوله محال المفسر لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لكان
حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة ولكان

حال الانحلال تلك الاجزاء المفصلة اما ان يكون الصاقها كذلك وقد بيّنا انه لا يقبل الحركة
المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن قوله وهذا الجسم يجب ان يكون بسيطا فهذا
هو الدعوى قوله لانه لو كان مركبا لكانت له اجزاء منها تركب فمعناه انه
لو كان مركبا لكان مركبا من الاجزاء ومعلوم ان الثاني هو عين المقدم فيكون
هذا قوله وكانت قابلة للحركة الى الاجتماع والى الانفصال وذلك في الاسطقسات
معناه انه لو كان مركبا من اجزاء مختلفة الطباع لكانت تلك الاجزاء قابلة
للحركة المستقيمة عند الاجتماع عند الانحلال قوله وكان انها قد تفرد الجهات
فيكون للبسائط فالمراد منه ان هذا الجسم يمتنع عليه الحركة المستقيمة ولو كان
قابلا لها لكان الجهات متقررة لانه وذلك محال فان قيل لم لا يجوز ان
يقال ان هذا الجسم وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لكنها لا تقبل
الانحلال والتفرق لان حصول كل واحد منها يقتضي بعضها ولذا انها لا
يكون متصلا بالآخر وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قابلا للانحلال فنقول
يلزم على هذا ان يكون شكل كل واحد من تلك البسائط كرة فلو اقتضت طبيعته
انصالها ان يكون هو متصلا بالآخر ومقتضيا له لوجب ان لا يكون شكله الكرة
فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للشيء ولنقيضه وذلك محال
المسألة الثامنة في بيان ان هذا الجسم قابل للحركة قال الشيخ واذا كان الى
قوله بالقوة المفسر قد ثبت ان الجسم المحدد للجهات بسيط ومكانه ايضا
بسيط فلا يكون بعض اجزائه مختصا بمكان دون مكان لانه لو اختص
فاما ان يكون ذلك للطبيعة واما ان يكون لعلة عارضة مخصصة بذلك الطرف
محال ان يكون ذلك للطبيعة لان غيره مشارك في الطبيعة فوجب ان مشاركه
في ذلك الاختصاص ومحال ان يكون ذلك لعلة عارضة لان ذلك الجسم بسيط

لا يكون محدداً للجهات بل محدد جهة يكون بحيزه وقد بان انه ليس كذلك ولانه لو كان
ذلك لعلة عارضة لما كان حصوله فيه واجبا بل كان زواله عن ذلك الموضع ممكنا
وذلك هو المطلوب لان مطلوبنا هو انه يجوز على هذا الجسم تبدل الوضع
والان فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله واذا كان بسيطا كان اجزاؤه
متشابهة واجزاء ما يلاقيه واجزاء مكانه كذلك معناه ان الجسم المحدد للجهات
اذا كان بسيطا كان اجزاؤه متساوية في الطبع واجزاء مكانه واجزاء ما يحويه
او يجري لذا ايضا متشابهة قوله فلم يكن لبعض الاجزاء اولى بان يختص ببعض
اجزاء المكان معناه انه اذا كان ذلك الجسم بسيطا واجزاء مكانه بسيطا فاختص جزء
بعرض حصوله في جزء من المكان فانه يجوز ذلك على الاخر لان ما جاز على
الشيء جاز على ما يساويه قوله وما طبعه لم يكن لبعض الاجسام اولى من وضع
فهذا الكرة قوله ولم يجب ان يكون شيء منها طبيعيا هذا هو اعادة الدعوى
قوله فانه لا يخلو اما ان يختص جزء من المحيط بذلك الجزء بعينه من المكان لطبعه
فقط او لطبعه وعارض مخصص او لا شيء في البرهان على الدعوى والتقسيم
التام ان يقال لو وجب اختصاص هذا الجزء من هذا الجسم بهذا الجزء المعين
من المكان فاما ان يكون ذلك لوجوب لطبعه ذلك الجسم فقط او لعارض
مخصص فقط او لطبعه والعارض المخصص او لا لشيء من ذلك والاقسام
كلها باطلة فبطل القول بوجوب شيء من ذلك قوله مثل اختصاص هذا الجزء
من الارض بهذا الجزء من المكان لانه حدث هناك فاوجب طبعه الاختصاص
به لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي الى قوله في جزء من مكانه الطبيعي اقول
الكلام يصلح لان يورد اشكالا في هذا المقام وهو ان يقال الارض
بسيط ومكانه ايضا بسيط ومع ذلك اختص جزء منه بجزء من مكانه دون ما

الجزء

ان هذا الجزء ان حدث في ذلك الجزء من الارض سكن فيه ولم يتحرك عنه لانه مكانه
الطبيعي وان حدث خارجا عنه وذلك ممكن لان محال ان ماله اشتمل اليه الحرف فيه
وما طبعه العارضة اوجب حصوله في ذلك الجزء من المكان بخلاف ما نحن فيه فان كلامنا
في الجسم المحدد للجهات وانه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود اليه قوله والقسم
الاول باطل الى قوله يشاركه في هذا المعنى معناه ان وجوب اختصاص هذا
الجزء من المحيط بهذا الجزء من المكان لطبيعته محال لان غيره من الاجزاء المفروضة
فيه مساوية له في الطبيعة فلو اقتضى جزء منه ذلك لاقتضى كل جزء ذلك
وذلك محال قوله والقسم الثاني كذلك الى قوله حتى يعود اليه هذا بيان بطلان القسم
الثاني وقد بيناه قوله وعلى انه ان كان الى قوله فليس من المحال ان لا يكون على
هذا الوضع معناه انا وان فرضنا اختصاصه بهذا الموضع المعين لعلة
خارجة عارضة كان هذا الوضع ممكنا له وكل ممكن فانه يجوز زواله وعند قوله
على طباعه ان يزول الى اخره هذا هو اعادة الشيء المسئلة السابقة في قال
فيه ميلا مستديرا قال الشيخ فنقول الى قوله على الاستدارة المفسر نقول بعد الفراغ
من ان يقال هذا الجسم قابل للحركة فكل جسم قابل للحركة ففيه ميل هو مبدأ الحركة
مع ان هذا فيه ميل هو مبدأ الحركة لعدول الحركة اما مستقيمة واما مستديرة
ولكن هذا الجسم غير قابل للحركة المستقيمة فاذن هو قابل للحركة المستديرة مع
ان فيه ميل هو مبدأ للحركة المستديرة اما بيان المقدمة الاولى فقد سبق فيما
سلف واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل جسم لا ميل فيه فانه لا ينفك الحركة
عن شيء خارج خارج لان تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان
باطلان فبطل كون الجسم العديم الميل قابلا للحركة من شيء خارج اما بيان بطلان القسم
الاول ان كل جسم يكون فيه ميل الى جهة محركه القسر على خلاف تلك الجهة يكون

قال

بطئه وكلما كان الميل اكثر كانت تلك الحركة ابطأ فلنفرض جسما فيه ميل معاوق
يحركه مادة اذرع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل في عشر ساعات وفرض
الجسم الخالي عن الميل يحركه تلك المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم
العديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل المعاوق ولنفرض جسما آخر ذا ميل
اضعف من الجسم ذي الميل الاول بحيث يكون نسبته نسبة ميل الجسم ذي
الميل الاول فيلزم ان يكون زمان حركة الضعيف عشر زمان حركة الجسم ذي الميل
العظيم وقد كان نسبة زمان الخالي عن الميل المعاوق تلك النسبة فيكون
الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق هذا خلف وهذه المقدمات كلها
صحيحة الا فرض خلو الجسم عن الميل والصحيح لا يلزم منه الخلف فاذن الخلف انما
لزم من خلو الجسم عن الميل وانما قلنا انه لا يجوز ان يقع تلك الحركة لا في زمان
لانها اما ان يقع في الزمان او في الآن ومحال وقوعها في الآن لان الآن
غير منقسم والحركة قابلة للقسمة فاذن يستحيل ان يكون الجسم الخالي عن الميل
قابلا للحركة وهو المطلوب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله واذا كان
في طباعه هذا البحث ان يكون بالضرورة فيه مبدأ الحركة ما مستديرة معا
فانه اذا كان هذا الجسم في طباعه ان يزول عن الوضع المعين وجب ان
يكون فيه ميل هو مبدأ حركة مستديرة قوله ولنقدم لذلك مقدمة هو ان كل
جسم لا ميل فيه في طبعه فانه لا يقبل الحركة معناه ان كل جسم خال عن الميل
لا يقبل الحركة القسرية قوله وذلك انه اذا كان في الجسم الى قوله لكانت السرعة
معناه انه كلما كان الميل المعاوق في الجسم اكثر كان قبوله التحريك القسري ابطأ
وكلما ضعف كان القبول اشد وكلما انتقص المقدار ازداد السرعة والعلة فيه
ان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ كانت الحركة فيه ابطأ مما اذا كانت

مملوءة من جرم رقيق لان خرق الغليظ يكون اصعب مما اذا كان رقيقا فهو
كان خرق الغليظ اصعب كانت الحركة ابطأ فاذا لم يكن الميل البتة ويحرك
عن المسير لم يكن بد من ان يتحرك في زمان وذكرنا ان حركة الجسم الخالي عن الميل اما
ان يكون في زمان او لا واما ان لا يكون في زمان ومحال ان يقع لا في زمان فاذن
يقع في زمان قوله ويكون لذلك الزمان الى زمان المتحرك عن تلك القوة وفيه
الميل نسبة ما لان لكل زمان الى كل زمان نسبة الى قوله لو كان له
ميل بوجه من الوجوه فالمراد منه ما ذكرناه في الفرض قوله فقد بان ووضح
الى قوله ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع فهذا هو الشرح قوله واذ ابدا
الجسم قابل تحريك الى قوله يتحرك على الاستدارة ومعناه ان هذا الجسم لما
لم يكن قابلا للحركة المستقيمة وجب ان لا يكون فيه ميل هو مبدأ حركة مستقيمة
وقد بينا ان فيه ميل فاذن فيه مبدأ ميل مستدير المسألة العاشرة في ان
الحركة الحافظة واحدة بالعدد فلا بالنوع قال الشيخ ونقول الى قوله بالعدد
الشرح المدعى ان الحركة المستديرة اما ان يكون واحدة بالعدد واما ان يكون
كثيرة متعاقبة واحدة بعد واحدة والثاني محال لانه لو كان كذلك لكانت متعاقبة
الا عدد او لا بد ان انقطاع عنها لكنه ثبت انه لا يمكن انقطاعها فوجب الا
يكون متعاقبة فلا عدد فاذن هي واحدة بالعدد واذا كان كذلك
كانت مستديرة لا مستقيمة المسألة الحادية عشرة في بيان ان هذه الحركة
مستديرة قال الشيخ ولا يمكن الى قوله الجسم مبدع الشرح الحركة اما ان يكون
مستقيمة واما ان لا يكون واما ان يكون مركبة منهما لكن الحركة الحافظة للزمان
ليست مستقيمة ولا مركبة فهي اذن مستديرة والشيخ ذكر هذا البرهان على
ابطال كون تلك الحركة مستقيمة وهذا البرهان فيه زوائد فنحن نلخصه فنقول

واحده

لو كان تلك الحركة مستقيمة وهذا البرهان مع وروده لكانت منتهية إلى سكون آني
محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو أن الجسم المتحرك بحركة مستقيمة من حد إلى حد
آخر من المسافة فلا بد له من قوة محركة له إلى ذلك الحد وتلك القوة موصلة لتلك
الحركة إلى ذلك الحد فهي علة لوصوله إليه والعلة يجب أن تكون موجودة عند وجود
المعلول فإذن تلك القوة الموصلة إلى ذلك موجودة عند وصول الجسم إلى
ذلك الحد والاتصال إلى الموجود فالميل الموصل اتصال إلى الوجود ثم إذا رجع
الجسم عن ذلك الحد فيجب أن يزول الميل الموصل ويحدث ميل آخر لأن الميل الواحد
لا يكون موصلاً إلى ومزيلاً للاتصال لا يمتنع أن يحصل في جسم واحد ميلان إلى
جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في الآن الذي صار فيه الميل
الأول موصلاً بالفعل وبين كل آنين زمان فيكون الجسم فيه ساكناً وإلا لزم
تتالي الآنات وهو محال فإذن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى سكون وأما أن التالي
محال فلما ثبت أن الحركة الحافظة للزمان لا بداية لها ولا نهاية لها زماناً فإذن
هذه الحركة ليست مستقيمة فإذن هي دورية ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب
قوله ولا يمكن أن تكون مستقيمة معناه أن الحركة الحافظة للزمان يمتنع أن تكون
حركة مستقيمة قوله لأن كل حركة مستقيمة فآخذة في مسافة مستقيمة أو غير مستقيمة عليها
طرف تنقطع بالفعل ثم بينا شرح في البرهان ومعناه أن كل حركة مستقيمة
فلها حد وطرف بالفعل قوله فالمحتاج القوة المحركة تلك الحاجة في الحركة إلى حد
إلى قوله فكل ما لم يحصل فهو حاصل معناه فالمراد منه هو أن الحد الذي
يتحرك الجسم إليه إلى حد هو الميل الذي فيه والوصول إلى ذلك الحد هو ما لم
وذلك الموصل إلى ذلك الحد يجب أن يكون موجوداً عند الوصول إلى ذلك الحد
هو ما لم وذلك الموصل إلى ذلك الحد يجب أن يكون موجوداً عند الوصول

الضرورة أن العلة يجب أن تكون حاصلة مع المعلول قوله وما دام موجوداً
ولم يحدث ميل آخر فإنه يكون موصلة فقط معناه أن الميل الموجب للوصول
ما دام موجوداً يكون الوصول حاصلاً والجسم ساكناً قوله وإذا أحدث
حركة أخرى معناه أن الجسم إذا رجع عن ذلك الحد فلا بد أن يحدث ميل
آخر يكون هو علة لزوال الوصول لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول
إلى حد ولزوال الوصول عنه وإذا أحدث ميل آخر وجب أن يبطل الميل الأول ضرورة
قوله والميل من جهة ما يحدث في آن فالمراد منه أن الميل إلى الوجود لا زماني
الوجود لأن الاتصال إلى الوجود لا زماني الوجود وليس أن حدوث
الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الأول فيه موصلاً بالفعل لامتناع
أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين
قوله وإن كان بينهما زمان كان سكوناً وإن كان لا زمان فتتالي الآنات
وهذا محال هذا ظاهر قال الشيخ ثم الأجسام إلى قوله في العدد أقول الشيخ هذا
البحث يتعلق بالأجسام العنصرية فالأليق أن يذكر في المقالة التي بعدها
فلا أدري لم ذكرها هاهنا ومع ذلك فيجب أن نفسر الإبداع والتكوين والفساد
أما الإبداع فهو أن يكون للشيء وجود من غيره فحسب من غير متوسط من مادة
والزمان وذلك مثل العقول والنفوس والأجرام الفلكية وأما
التكوين والفساد فاعلم أن الجسم إذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة
أخرى فالأول يسمى فساداً كالماء والثاني يسمى كوناً كما إذا حدث مثل الماء هواء إذا
صار عنه صورة المائية وحدثت فيه صورة الهوائية قال الشيخ وقد
تكمل إلى قوله إبداعي العنصر أقول لا أدري ما المقصود من هذا الكلام ولعله
يرجع إلى غيري قال الشيخ والقوة المحركة إلى قوله للجوهر الشيخ هذه المسألة لا

فليس ذكرها في هذا الموضع بل ينبغي ان يذكر في المقالة التي فيها البحث عن
النفوس ومع هذا فقد سلف ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية قال الشيخ واما الاجسام التي قوله ما ليس الشرح اقول المقصود من
هذا الكلام بيان ان الاسطقسات ما هي ونحن نريد ان نلخص هذا
الكلام اولا ثم نشتغل بتفسير الفاظ الكتاب فنقول نحن نجد اجساما التي في
عالم الكون والفساد قابلة للافتراق والاجتماع ونجد بعضها قابلا لذلك
بسهولة وبعضها قابلا لذلك بعسر كذلك نجد فيها قوى مختلفة فبعضها مفرق
ملطف مصعد وبعضها جامع مكثف مثقل فالمفرق الملطف المصعد هو
الحرارة والجامع المكثف المثقل هو البرودة وما توجب قبول الافتراق
والاجتماع بسهولة هو الرطوبة وما توجب قبولهما بعسر هو اليبوسة وما سوى
هذه من الكيفيات الاجسام وافعالها وانفعالاتها ينتهي الى هذه فاذا
القوى اربع الحرارة والبرودة وهما فاعلتان والرطوبة واليبوسة
وهما منفعلتان ويجب في تركيب البسائط وافادة المزاج ان يكون كل
واحد منها حاملا لقوة فاعلة وقوة منفعلة ليحصل التفاعل بينهما لان
التفاعل لا يحصل الا بالفاعل والمنفعل واذا لم يحصل التفاعل لا يحصل
المزاج فاذن لا بد وان يتركب في كل بسيط قوتان فاعلة ومنفعلة فبا
لضرورة ينحصر تركيب القوى في اقسام اربع اذ الفاعلتان لا يجتمعان في
جسم واحد وكذلك المنفعلتان ووجه الحصر هو ان الجسم الحامل لقوتين
فاعلة ومنفعلة اما ان يكون حارا يابسا واما ان يكون حارا رطبا واما ان
يكون باردا رطبا واما ان يكون باردا يابسا والاول هو النار والثاني
هو الهواء والثالث هو الماء والرابع هو الارض ولنرجع الى تفسير الالفاظ

الكتاب قوله والاجسام التي يتكون منها الكائنات المركبة فانها اذا اجتمعت
احدثت بالالتحام الى قوله فاذا امكن ان يقوى بعضها في بعض اعلم ان الذي
هو ان الاجسام التي يتركب منها المركبات الموجودة في هذا العالم اذا اجتمعت
احدثت بالالتحام اي يحصل فيها وحدة مزاجية ثم حصول ذلك اما ان
يكون بمجرد الجسمية واما ان يكون لامور زائدة وهو قوى بها يفعل بعضها
في بعض وينفعل بعضها عن بعض والقسم الاول باطل والا لزم في كل جسمين
اذا اجتمعا ان يحصل فيهما وحدة مزاجية ولما كان القسم الاول باطلا كان
الحق هو القسم الثاني وهو انه يكون قوى فاعلة يفعل بعضها في بعض
ومنفعلة ينفعل بها بعضها عن البعض لان حصول الوحدة المزاجية لا بد فيها
من الفعل والانفعال قوله فينبغي ان يكون تلك الاجسام الى قوله فهو هو
فالمراد ان الاجسام البسيطة التي يتركب منها المركبات هي الاجسام التي في حدها
هذا قوله وهذه الاجسام تشترك الى قوله ولا تشترك في سائر الكيفيات فالمراد
منه ان الاجسام العنصرية تشترك في المبادي الموجبة للكيفيات الملموسة
ولا تشترك في سائر الكيفيات ثم هذه الكيفيات اما ان يكون بعض الصور
المقومة لهذه الاجسام واما ان يكون لازمة لصورها والاول لما ليس
قوله فاذن القوى التي تتمايز بها الى قوله من الكيفيات الملموسة هذا ظاهر
قوله وجميع الكيفيات الملموسة الى قوله بين الحار والبارد ولما كانت الكيفيات
الملموسة هي التي تعين على الفعل والانفعال فنقول تلك هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لان ما سوى هذه من الكيفيات الملموسة راجع الى
هذه الاربعة لانها على ثلاثة اقسام احدها الكيفية التابعة بعد الامتزاج
مثل اللزوجة والهشاشة وثانيها الكيفيات الحاصلة في البسائط مثل

التحلل واللطافة وهما تابعان للحرارة ومثل الانتقاص والكثافة فإنهما تابعان
للبرودة ومالها الكيفيات المحسوسة الموجودة في البسائط التي لا تكون
تابعة لتلك الأربع وهي مثل الثقل والخفة لكنهما لا يوجبان الفعل والانفعال
فثبت أن الكيفيات التي تعين على الفعل والانفعال في البسائط هي هذه
الأربع قوله وليس شيء من الكيفيات الملموسة الأولى يفعل بعضها إلى
قوله والباقية برودة أقول الغرض منه انحصار الأجسام البسيطة في الحار و
البارد وبيان ذلك هو أن القوة التي تغير الجسم إما أن تغيره بالتحليل والتخلخل
وإما أن تغيره بالتقبيض والتكثيف والأول هو الحرارة والثاني هو البرودة
قوله ولكن الأجسام يلزمها إلى قوله فتكون كيفية تلك مقومة هذا إشارة إلى
انحصار تلك الأجسام في الرطب واليابس قوله ولا يمكن أن يكون شيء منها
عديما إلى آخره معناه أنه لا يوجد جسم من الأجسام البسيطة التي تتركب منها
المركبات عديما لواحدة من القوتين الفاعلتين والمنفعلتين لأن هذه الأجسام
قابلة للتفرق والاجتماع وإلا لما حصلت منها المركبات وأيضا إنها قابلة
للأشكال وحافظة لها ولا بد للجمع والتفريق من قوة مفرقة وقوة جامعة
وهي الحرارة والبرودة وقبول الشكل لا بد له من رطوبة وحفظه لا بد له
من يبوسة قوله فإذن البسائط أربع هذا هو النتيجة **قال الشيخ** وتجد
إلى قوله المقومة **الشرح** المدعى أن هذه الكيفيات مغايرة للصور الطبيعية
لهذه الأجسام وذكر فيه وجهين أحدهما أن هذه الكيفيات قابلة للا
لأنه قد يكون ماء أبرد من ماء ونارا أسخن من نار والصور الطبيعية ليست
كذلك لأنه لا يمكن أن يكون ماء أشد مائية من ماء آخر وثانيهما أن هذه
الكيفيات قد تبطل والصور الطبيعية باقية وهذا يدل على أن هذه الكيفيات

مغايرة لهذه الصور بالعرض لها **قال الشيخ** وتلك الصور إلى قوله بالطبع **الشرح**
المقصود من هذا الكلام بيان معنى قولنا إن هذه الكيفيات لازمة
لتلك الصور بالطبع والمراد من قولنا إنها لازمة لها أن هذه الأجسام إذا
خليت ولم يمنعها مانع من خارج ظهر عنها هذه الكيفيات وقوله كما أنها
إذا تركت وطباعها فالمقصود من هذا التمثيل إيضاح هذا زيادة بيان
وذلك لأن لقائل أن يقول الصورة الواحدة كيف تقتضي حرارة وبرودة
أو حرارة ورطوبة في جرم واحد فأجاب بهذا الكلام وقال كما يمكن أن تقتضي
طبيعة واحدة حركة الجسم إذا كان خارجا عن مكانه الطبيعي وسكونه إذا كان
حاصلا فيه ثم قال وليس يجب أن تكون صورة واحدة فمعناه أن الصورة
الواحدة يمكن أن تقتضي الحركة باعتبار والسكون باعتبار والكيفية الفاعلة
على باعتبار والمنفعلة باعتبار آخر قوله وهذه القوى التي ذكرناها أقول القوى
الطبيعية تفعل بمشاركة موضوعاتها ومعنى قولنا النار حارة بالطبع مثلا أي
لها قوة تجعل جسمها حارا أو بتوسطها تفعل في مجاوره ذلك إذا كان ذلك
المجاور من شأنه قبول ذلك ولا بد من اعتبار هذا القيد لأن النار الملاصقة
للفلك لا تسخنه لأنه ليس من شأن الفلك قبول الحرارة وغيرها من
هذه الكيفيات **قال الشيخ** وهذه الأجسام إلى قوله الجهات **الشرح** لا تجوز
الحركة على كليات الأجرام العنصرية لكن تجوز الحركة على أجزائها فيمكن أن تفارق
أجزاؤها كلياتها وإذا فارقت تحركت إليها بالطبع وإذا اتصلت بها
سكنت بالطبع ومعنى الحركة الطبيعية هو أن الجسم إذا فارق موضعه الطبيعي
لقاسر فإذا ارتفع القاسر عاد إلى ذلك المكان ومعنى السكون الطبيعي
هو أنه إذا وصل الجسم الذي لم يخرج عنه إلا لقاسر وأما قوله الجسم المتحرك

بالاستدارة فالمراد منه أن الجسم المحدد للجهات لا يسكن البتة ولا ينتقل الحركة المستقيمة
وهذا الكلام مع أنه لا يليق بهذا الموضع فقد سلف بيانه فقد كرره هاهنا
ومع تكرره قال الشيخ ولا أيضا إلى قوله بالتنقص الفقير المدعى أن الجسم المحدد
للجهات لا يقبل الخرق والانفصال ويدل عليه هو أن المتخرق يتحرك أجزاؤه
إلى التباعد عند ورود الخارق وإلى الاجتماع عند زواله وذلك بالحركة
المستقيمة وقد بان أن ذلك محال على المحدد للجهات قوله فتبين من هذا أن
الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة ولا أيضا يسكن هذا ليس نتيجة الكلام
ولا فائدة فيه أيضا قوله فإذن هذا الجسم يتحرك بالطبع وإن لم يكن متحركا بالطبع
الحركة بالطبع هو أن لا يكون للقوة المحركة شعور البتة والإرادة وإذا كانت الحركة
بالطبع تكون للقوة المحركة بها شعور ويكون بإحساس وإرادة لكنها لما كانت
لازمة لتلك القوة بحيث لا تنفك عنها سميت حركة بالطبع قال الشيخ وهذا
إلى قوله فيه الفقير قد ذكرنا فيما سلف أن الجسم المحدد للجهات بسيط لا تركيب
فيه فلا أدري لم كرره هاهنا قال ولأنه بسيط فهو كري الشكل ولأن كل ما
يتشكل بالقسر بغير شكله وإلا فهو قابل للتفريق وأجزاؤه لاختلاف الوضع
فهو قابل للانخراق وقد قيل ليس كذلك فإذن شكله واحد قال الشيخ ولا
إلى قوله واحد الفقير هذه المسألة قد سلف ذكرها في الفائدة في إعادتها
وليس أن يكون إنما أعادها جوابا لقائل أن يقول إن كونه بسيطا وإن
اقتضى أن يكون شكله كريا فلم لا يجوز أن يتشكل بالقسر بشكل آخر ثم إنه
أن يرتفع ذلك القسر فيعود إلى شكله الطبيعي وذلك يكون بالانخراق
وقد بان أنه غير قابل للانخراق قال الشيخ الفعالة إلى قوله فوقها الفقير الأجسام
إما أن يكون بعضها أجسام بسيطة وإما أن لا يكون فإن كانت مركبة فيها

فلا يشكل أن تلك البسائط تكون متقدمة على تلك المركبات فلهذا سمي الأجسام
البسيطة بالأجسام الأولى قد بينا إلى قوله بالاستقصاء هاهنا
مسائل المسألة الأولى في النار حارة مجردة حكماء الكلام من القدماء فإنهم اتفقوا
على أن النار التي عندنا حارة مجردة أما النار البسيطة فقد قالوا إنها
ليست في غاية الحرارة والشيخ والفضل كلاهم يوجبون أحدها أن المادة
إذا كانت القوة المسخنة حاصلة فيها فإنها إذا دخلت السخونة فيها في الغاية
بحسب تصير نارا محرقة والوجود يشهد بذلك أو بأنها وثانيها أن الحركة تحيل
الهواء نارا محرقة كما في الآلات المسخنة فالحركة الدائمة الفلكية تحيل الكرة
العالية من الهواء نارا وثالثها أن كل بخار وصل إلى الحرقة وقد شاهد ذلك
الشهب ولولا أن هناك نارا وإلا لما كانت الأمر كذلك المسألة الثانية
النار يابسة ويدل عليه أن النار تحلل المادة القابلة لليبوسة باليبس وإذا
كان كذلك فالأولى أن تحلل جميعها بسبب الوجود المقتضي لليبوسة فيه
أن النار حارة يابسة المسألة الثالثة الهواء حار رطب أما أنه حار فلأن الماء
يصير هواء إذا استحكم فيه التسخين وهذا يدل أن طبيعته حارة فإن قيل لم لا يجب
في أن نجد الهواء على قلل الجبال في غاية البرد فنقول ذلك بسبب تصاعد أجزاء
مائية بخارية مختلطة بذلك الهواء فإنها تبرد ذلك الهواء فإن قيل تلك
الأجزاء المائية التي هي في الهواء الملاصق للأرض أكثر فوجب أن يكون
الهواء عند تقرب من الأرض أبرد فنقول شعاع الشمس إذا وقع على
الأرض انعكس الأرض ويسخنه وجه الأرض فوجب تسخينه الهواء الذي
منه أما الهواء الذي على قلل الجبال فلا يصل إليها تسخين الشعاع فلا جرم
بقي باردا في الغاية لتلك الأجزاء المائية فإن قيل اليوم الذي يكثر فيه

الغيم والمطر اضعف من النوم الذي يكون الضحى النام حاصلا فيه فلو كان ذلك
بسبب ما ذكرتم من الابخرة لما كان الامر كذلك فقول ذلك انما يكون من بخارات
حارة رطبة خالية من بقاع حارة وقعت عليها شعاع الشمس مدة اما اذا
كانت البخارات خارجة من مواضع باردة فلا فنسلم ان البرد يضعف من برد
اما ان الهواء رطب فلانه قابل للاشكال الغريبة بسهولة ولا نعني بالرطب الا
هذا المسئلة الرابعة الماء بارد رطب اما انه بارد فلان الماء المسخن يصير باردا عند
زوال المسخن فلولا ان فيه قوة مقتضية للبرودة لما كان الامر كذلك اما انه رطب
فلان حد الرطب انما يكون الجسم قابلا للاشكال الغريبة بسهولة واما كونه سهل الا
لتصاق بالغير وكلا المعنيين حاصلان في الماء فوجب كونه رطبا المسئلة الخ
الارض باردة يابسة اما كونها باردة فلانها تبرد عند زوال المسخن الخارجي
من مسامتة الشمس والكواكب ولولا ان طبعها يقتضي البرودة لما كان
الامر كذلك اما كونها يابسة فظاهر المسئلة السادسة زعم الشيخ ان برد الخاصة
الماء وحاله وابو البركات البغدادي فقال ابرد العناصر الارض واحتج بان
الكثافة لازمة للبرودة والرقة لازمة للحرارة فلو كان الماء ابرد من الارض
لزم ان يكون اكثف والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله واحتج الشيخ بان
اللمس يحكم بالبرد من الماء اكثر فدل على انه ابرد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله قد ثبت في صدر هذا الفصل ان تركيب المركبات معناه انه قد ثبت
في صدر الاجسام الكائنة الفاسدة اجسام مركبة ولا شك انه لا يكون مركبة
من اجسام بسيطة فوقه ولا محال ان النار من جملة البسائط التي تركبت منها
المركبات النار قوله وذلك لانه لا يوجد البسيطة في الحرارة بهذا الكلام
غير معلوم حد الا انه لا معنى لكونه البسيط في الحرارة من غيره والفاعلة

حمل هذا الكلام على كون النار جزءا من المركبات ومع انه غير صالح لهذا قوله
وهو جسم في غاية الحرارة مفعول الشيخ اعني لهذا ولم يبرهن عليه ولكن قد
نبه عليه بقوله ونظر انه ناس انما العلم تكون النار يابسة وذلك لان
تفسير الرطوبة بسهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فلا شك ان النار
تكون رطبة ولا تكون يابسة لان النار الطف العناصر قوله وما خذه المكان
الى فوق فالمراد ان مكان النار فوق مكان جميع العناصر قوله فلا بد ان
تكون ذلك لانه حار الى قوله فان قيل القسم الاول فالمراد منه ان الحق في
كونه فوق جميع العناصر اما كونها حارة واما كونها يابسة والقسم الثاني باطل
والا لكان الارض فوق النار وهو محال فان الحق ان كونها فوق العناصر
لكونها حارة فان مكان الحار يجب ان يكون فوق مكان البارد قوله فان
سمي ان يلتمس بحث الجسم الحار الرطب فالمراد منه ان الجسم الذي تحته النار
الهواء وينبغي ان يكون حارا رطبا قوله لم يشاهد باردا رطبا فالمراد
رطوبة النار الرطبة المحسوسة لا الكيفية لانها لا يشاهد قوله ولا يوجد جسم
البسيط منه فالمراد منه ان برد الاجسام الماء وقد سماه ذلك قوله والارض
ودونه في الحر فالمراد منه ان مكان الماء فوق مكان الارض قوله فالارض
اذا باردة اذ النار دائرة الى قوله كما ليس معناه ان الارض باردة لانه لو كان
حارا لما كان الماء النار دونه لان النار لا تكون فوق الحار قوله الارض
يابسة فلا شك قد ذكرنا ان اليبوسة اما عسر قبول الاشكال الغريبة وعسر
الالتصاق بالغير وقوة التجفيف واليبس ولا شك ان الارض يابسة
على جميع المعاني قوله فان الذي يعلو الماء وهو الهواء الى قوله ويكون
يلتمس محاورته في المكان الرتبة الذي يعلمه الوجود وهو النار فوق

باطل

الهواء والهواء فوق الماء والماء فوق الأرض لأن الهواء مناسب للنار في
كيفية الحرارة والماء في كيفية الرطوبة قوله وكيف لا يكون الهواء وقد ذكرنا
حد الرطب قوله يعني أن النار ما سميت بالخفيف وقبول الرطوبة لكانت عبارة
عن سهولة قبول الأشكال الغريبة فلا يمكن أن يقال إن النار يابسة لأن الرطوبة
إن كانت عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة فلا يمكن أن يقال إن النار
يابسة لأن الرطوبة إن كانت عبارة عن هذا كانت اليبوسة عبارة عن عسر
قبول الأشكال الغريبة ولا شك أن النار البسيط ألطف العناصر وأسهل
قبول الأشكال الغريبة وإن كانت الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق
بالغير كانت اليبوسة عبارة عن عسر الالتصاق بالغير كما لا يكون مكان الهواء
رطبا لكونه يابسا فقبول اليبوسة لفظ مشترك يطلق على عسر قبول الأشكال
الغريبة وعلى عسر الالتصاق بالغير ولا شك أن النار حيز يابس على المعنى
الأول لكنه يابس على المعنى الأول لكنه يابس على المعنى الثاني قوله لكن النار
حرها أشد من يبسها إلى قوله والهواء رطوبته أشد من حرارته هذه الدعاوي
أوردها بغير برهان قوله وتسمى الأسطقسات عند النار اعلم أن الأسطقس
هي التي لا يتركب عن غيره ويتركب عنه غيره فما يتركب منه [illegible]
وهو إما لا يتركب عن غيره والثاني إضافي وهو إنه يتركب عنه غيره وبحسب تخصص
لفظ الأسطقس بهذا المعنى هو أن الأسطقس في اللغة عبارة عن الأصل
والشيء إنما يكون أصلا مطلقا إذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه
وإذا عرفت معنى الأسطقس فقوله الأسطقسات هي هذه الأجسام الأربعة
التي هي الأرض والماء والهواء والنار وتسمى الأسطقسات عند النهار(?)
قوله ومعلوم أنه لا يوجد أجسام السطوح(?) هذه الطبائع وأكثر هذه الكيفيات

ثم هذه فمعناه أنه قد ثبت أن الأجسام المركبة مركبة من هذه الأربعة وأن هذه
الأربعة غير مركبة من شيء فلهذا صارت أسطقسات وأن هذه الأجسام أيضا
ثم هذه الكيفيات من المركبات لأن كيفية المركبات منكسرة بعضها ببعض
قوله فهي هي العناصر يعني هذه الأسطقسات هي العناصر قوله وإن كانت
في الوجود قد خالطها غيرها معناه أن هذه العناصر غير باقية على بساطتها
لمخالطة غيرها بها قال الشيخ ومعلوم إلى قوله عند النار أقول هذه حجة
أخرى على أن المركبات مركبة من هذه العناصر الأربعة وتقريرها لا شك
أن المركب يتركب من جوهر لطيف وجوهر كثيف ولا شك أن الكثيف منه
يابس منعقد ومنه سيال رطب فالكثيف اليابس من جوهر الأرض والسيال
الرطب من جوهر الماء وأما اللطيف فإن كان يشتد حره بحيث لو اتقد
لحرق كان نارا وإن كان يلين حره كان هو الهواء فلما شاهدت دلت على أن
المركبات تركبت من هذه الأربعة قوله اللطيف المشتد حره موجود المراد
ثم هذا إثبات كون النار الصرفة حارة محرقة وقد بينا ذلك قال الشيخ ولا
يمكن إلى قوله ونعني بالعنصر قد ذكرنا أن الأجسام إما فلكية وإما عنصرية أما
الفلكية فهي الأجسام القابلة للتكون والفساد وقد بينا أن لكل واحد منها
حيز طبيعي والأجسام الإبداعية إخبارها خارجة عن أخبار الأجسام الكائنة
الفاسدة وإنه لا يوجد في حيز الإبداعيات جسم قابل للتكون والفساد لأنه
إما أن يكون بها كائن أو يدخل في حيز الفاسدات فيها والقسمان بين
فساده وقد بينا أن الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل لأن الثقيل هو الذي
يتحرك بالطبع إلى الوسط والخفيف هو الذي يتحرك عنه بالطبع وهما حركتان
مستقيمتان والفلك قد بينا أنه غير قابل للحركة المستقيمة قال الشيخ وليس

الى قوله المركب المفسر هذا الكلام سؤال وجواب اما السؤال فهو ان لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون جسم قابل للكون والفساد ولا يكون اسطقسا
للمركب وجوابه هو ان هذا الجسم اذا خلع صورة فلا بد وان يلبس صورة
اخرى لان الهيولى لا تخلو عن الصورة ولا يكون ملائمة للصورة الاولى
فاذا تركب مع جسم مقابل له في الكيفية فلا شك انه يحصل منهما تفاعل وانفعال
ويحدث جسم مركب فلا معنى لكونه اسطقسا للمركب سوى انه يحصل من خلط
مع جسم منه صورة نوعية مركب قال الشيخ ولنشر الى قوله تأمل المفسر المقصود
من هذا الكلام لم يظهر لي فضرب رسما قال الشيخ تعرفه الى قوله ظاهر
وباطنا المفسر المذهب الحق هو ان هذه العناصر تستحيل في كيفياتها فالماء
تصير نارا والنار تصير هواء والهواء تصير ماء او بالعكس ومن الناس
من زعم انها لا تستحيل في كيفياتها فان الماء انما تسخن لان الحرارة النارية ترد
عليه من خارج او لانها تكون كامنة فيه فتبرز والشيخ ابطل هذين القسمين
اما المذهب الاول فابطله بوجوه احدها ان الجسم قد يسخن بالحركة من غير ورود
نار عليه من خارج وثانيها انه اذا حك جسم بجسم فانهما يسخنان من غير ورود
نار من خارج فهذا يدل على ان الارض تسخن من غير ورود نار من خارج فان
قيل لم لا يجوز ان يقال ان نارا انفصلت من الحاك ودخلت في المحكوك او
بالعكس فنقول لو كان كذلك لوجب ان يبرد ما انفصلت عنه النار ويسخن
الآخر بانفصال النار عنه ودخوله في الآخر وليس الامر كذلك لانهما
يسخنان ظاهرا وباطنا قال الشيخ واما الكمون الى قوله من خارج المفسر لما
ابطل المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو ان الحرارة كانت
كامنة فبرزت الى الظاهر فيسخن الجسم والبرهان المذكور هو ان النار لو كا

كامنة في الباطن ثم ظهرت الى الظاهر لوجب ان يبرد الجزء الباطن الى الظاهر
وحينئذ وجب ان يكون البرد في الباطن فليس الامر كذلك لان حر الباطن
مساو لحر الظاهر قال الشيخ وربما اتى في اخرى المفسر التغير في هذه الاجسام
ان كان في الكيفية يسمى استحالة وان كان في الصورة يسمى ذلك كونا وفسادا
فالفساد هو زوال الصورة والكون هو حصول صورة اخرى ومن الناس
من منع الكون والفساد وللشيخ على فساد هذا المذهب نوعان من الادلة
احدهما ادلة عقلية والثاني اعتبارات حسية والمذكور هنا الاعتبارات
الحسية فتقدم بيان ذلك في الماء والارض ونقول الذي يدل على ان الماء
ينقلب ارضا هو انا نرى الماء ينعقد حجرا فان اهل الاكسير يعقدون الماء
الجاري احجارا صلبة واما انقلاب الارض ماء فان اهل الحيل يأخذون املاحا
حادة ويحلون فيه احجارا صلبة حجرية فدل هذا على ان بين الماء والارض
مادة مشتركة ولبست احد الصورتين وخلعت ولا واحدة منهما لازمة لها وانه
يصح سلخها قال الشيخ ثم الهواء الى قوله عند البحر هواء المفسر لما فرغ من اقامة
البرهان على انقلاب الماء ارضا والارض ماء شرع في اقامة البرهان على ان
الهواء ينقلب ماء فقد احتج عليه بوجهين الحجة الاولى انه قد يشاهد الهواء صافيا
في قلل الجبال ثم يبرد فيحصف وينعقد دفعة سحابا وثلجا ثم يعود
الصحو كرة اخرى ثم ينعقد مرة اخرى ويدوم ذلك الى ان ينعقد من هذا
الوجه ثلج عظيم والعقاد ذلك دفعة ليس يكون عن بخار يصعد عليه ولانه
فضباب ينساق نحوه فاذن ليس ذلك الا الهواء استحال ماء الحجة الثانية ان
الاناء اذا ابرد باطنه بركبة فظهرت منه قطرات الماء وهذا فيما جاء فان قيل ذلك
الماء كان حاصلا قبل برد الاناء او نقول انه ما كان حاصلا فان كان الاول

فاما ان يكون من الماء الذي في الكوز وهو على خلاف الترشيح واما ان لا يكون
منه وذلك بان يكون على قطرات منبثة في الهواء فاذا وردت الاناء عليه
تلك القطرات ضربته اما الترشيح فمحال لما ذكرنا واما ان تلك القطرات تكون في غير
الموضع المرشح واما ما تعلله لو كان الامر كذلك لوجب ان يكون حصوله
من الحار الحار اكثر ولا يجوز ان يكون وذلك بسبب انجذاب المياه المنبثة
في الهواء الى مسامها في البرودة لانه لو كان كذلك لوجب ان يحصل تلك
القطرات عند ... اعظم كثيرا مما ذكرنا عند [illegible] ... وليس كذلك
فاذن ليس ذلك الا استحالة الهواء ماء فاذن بين الماء والهواء مادة
مشتركة والصافي ان الماء يصير هواء بالتبخير قال الشيخ ثم الهواء الى آخره
في المبادي التفسير هذا الفصل مشتمل على بيان ان الهواء ينقلب نارا او يخرج
بحجة بان الكير اذا الح عليه بالنفخ وضيق الهواء فيه ومنع من ان يدخل
الهواء فيه ويخرج عنه يلتهب عن قرب ويصير بالحقيقة نارا الحقيقة تشتعل في الجسم
يقول ذلك الهواء اما ان يقال انه استحال نارا واما ان يقال انحدرت النار اليه
واما ان يقال كانت النار كامنة فظهرت للاحتراز ان يقال انه استحال نارا واما
ان يقال انحدرت النار اليه واما ان يقال كانت النار كامنة فظهرت لا جائز
ان يقال ان ذلك على طريق الكمون لانه يستحيل ان يكون في ذلك الجسم النار
الكامنة مالها ذلك المقدار الذي في الجمرة ولا الحرق والكمون يجمع لها والمنتشر
لضعف مائر امر المنفصل فلما بطل هذان القسمان تعين ان هواء الكير
تحول الاستحالة نارا فاذن بين النار والهواء مادة مشتركة قال الشيخ فاذا
الى قوله كماله التفسير هما مسئلتان المسئلة الاولى في بيان سبب حدوث
صورة وحدوث صورة اخرى والسبب في ذلك وهو انه اذا كان جسم

موصوفا بكيفية فاذا استحال في تلك الكيفية واشتد حدث في المادة استعداد
لحصول صورة مناسبة لتلك الكيفية وهذه الكيفية لما كانت منافية
للكيفية الاولى كانت مبطلة لاستعداد الصورة السابقة واذا زال استعداد
الصورة السابقة واذا زال استعداد الصورة السابقة زالت تلك الصورة
وحدثت الصورة الاخرى فهذه الكيفية جعلت المادة اولى بهذه الصورة
لا سيما واذا حصل الاستعداد فاضت الصورة من الجود الالهي المسلسلة
الدائم في العرف من حدوث الصورة والكيفية حدوث الصورة يكون
بعد وحدوث الكيفية يكون على التدريج والحجة فيه هو ان الحركة في الصورة
لا تكون لتعاقب صورة لا توجد واحدة منها اكثر من ان واحد وعدم الصورة
المتقومة يوجب عدم بالذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل
متحرك فانه موجود في زمان الحركة فاذن لا شيء من المراد متحرك في صورته
قال الشيخ وهم فاسد الى قوله الا الطف التفسير ظن بعض الحكماء ان حصول الارض
في المركز ليس بطبعي وحصول الماء فوق الارض ليس بطبعي وكذلك حصول
الهواء فوق الماء وحصول النار فوق الهواء بل هو قسري والسبب في ذلك
ان هذه الاجرام كلها طالبة للمركز لكنها متفاوتة في الثقل والذي تعلق بثقله
فاذا حصل فيه ضغط الاخف وطفا الاخف حتى تميزت الاسطقسات في الثقل
والاولى ان نذكر هذا المذهب في الموضع الذي نبين فيه ان لكل واحد من
هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا عرف انحصارها في العناصر فعند ذلك
الرأس يعود بطلانها الى انحصارها بالطبع والحجة في بطلان هذا المذهب انه
لو كان الامر كذلك لكان كلما كان الاخف اعظم وجب ان يكون طفوه الطف
لان الحركة القسرية تكون هكذا لكن الامر بالعكس فان الهواء الذي تحت الماء

كلما كان أكثر كان طفوه أسرع وكذلك حركة النار العظيمة إلى فوق [illegible]
حركة النار الصغيرة فعلم أن هذه الحركات طبيعية قال الشيخ وينبغي إلى قوله
مقدار أكبر التفسير الغرض من هذا الكلام إثبات التخلخل فهو أن يزداد مقدار
الجسم من غير أن ينضم إليه من الخارج شيء ومن غير أن يحدث في داخله فرج والتكاثف
هو أن ينقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شيء ومن غير أن يحدث في باطنه
انكسار واحتج الشيخ على هذا المطلوب بأمرين الأول أن القارورة تمص وتكب
على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون ذلك لحصول الخلاء وهو محال لما
سلف وإما أن يكون لأن الجسم الكائن فيه تخلخل بالقسر إلى أن ملأ على كله
المكان ثم لما يرد إلى أو تكاثف بطبعه فرجع إلى الحجم الطبيعي عند زوال
السبب المخلخل إياه فجاز حينئذ بطبعه وهو المطلوب الثاني أن الأواني
عند غليان ما فيها قد تنكسر لا لتصدع إما أن يكون بحركة ما فيها وإما أن يكون
بحركة ما هو خارج عنها فإن كان لحركة ما فيها فإما أن يكون بحركة مكانية وإما
أن يكون بحركة كمية تخلخل وانبساط لا يسع مثله الإناء ومحال أن يكون بحركة
مكانية لأن تلك الحركة إما أن يكون إلى جهة واحدة وإما أن يكون إلى جهات
مختلفة فإن كان إلى جهة واحدة وجب أن يميل الإناء لأن ينقل الإناء إلى سبيل
من موضعه وإن كانت إلى جهات مختلفة لزم من ذلك أن يكون للطبيعة البسيطة
تفعل حركات مختلفة بالطبع وهو محال وإن كان لحركة شيء خارج مثل أن يكون
النار تداخل المغلي فيصير أكبر حجما فيصدع الإناء فلأنها إما أن تدخل
فيها خالية وإما أن يحدث تعاقب(?) ويدخل فيها ومحال أن يدخل فيها خالية لأن
الخلاء محال و بعد ما تصحيحه(?) فإذا امتلأ الظرف إلى غايته لم يمكن أن يزداد
حجم الجسم كله إلا وجب أن يكون على ما هو عليه وإن أحدث الظرف فلا

إما أن يزيد في الحجم قبل الصعود في العقب المسخنة وإما أن لا يزيد بعده والأول
باطل لأن نفس المماسة لا توجب زيادة الحجم بعد ما كان المماس يدفع
ويضغط ويعود إلى جهة مخالفة لجهة حركة فلا يحصل من ذلك الانصداع والثاني
محال لأنه لا يخلو إما أن لا يكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع وإما أن
يكون حاصلة قبل الانصداع والأول محال لأن الصعود والحركة وكل حركة
منقسمة لأنها في مسافة منقسمة فلا يفرض أن في زمان الصعود إلا وكانت
الزيادة حاصلة قبلها لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين أحدهما
أن الإناء الذي ملأه شيء لا يسع لما في آخر حتى يصعد إلى أن يشق وثانيهما
أن الانشقاق إذا كان لحصول الزيادة فإذا كانت الزيادة حاصلة قبل
الانشقاق لزم حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال اللهم
إلا أن يقال دخل شيء وخرج شيء فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الانشقاق ثم
يعود الإشكال بعينه في القدر الذي إذا دخل لم يخرج مثله ويمكن إبطال
هذا القسم بأن الظهر وهو أن الإناء ينصدع من غير وصول نار من خارج
كل إلا أن المحوي يسخن من ملاقاة نفسه كالخمر يتبع في الدن حتى يصدع الإناء ولما
ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن الانصداع إنما يكون لانبساط الجسم
الذي فيه وازدياده لا بدخول جسم آخر فيه وهو المطلوب ثم إن
العناصر قابلة للصغر والكبر والتخلخل والتكاثف قال الشيخ وينبغي إلى
قوله لا تزال تشتد التفسير قوله وينبغي أن نعلم إلى قوله أو إنشاء أخرى غير طبيعي
في إفاضة ذلك مجازا فاعلم أن الغرض من هذا الكلام إشارات القوى
الفاعلية من الأجسام الفلكية على الأجسام العنصرية وأنها فاعلة للتأثيرات
السماوية أما الحرودة(?) فلأنا نعلم أن الأقوى يزيد فوق ما يزيد إلى الأرض

فلولا ان ثمة برودة زائدة على ما في العنصرين الباردين لما كان الامر كذلك لان
البرودة التي في الافيون حسبه تكون اضعف من برودة الماء البارد ومن الماء
المكسور بصده واما الحرارة الفائضة من القوى الفلكية فلان حرارة ضوء
الشمس تؤثر في عين الاعشى والخفاش مثل تلك الحرارة والاقوى منها
من الحرارة النارية لا تؤثر فيهما فلو لم تكن هناك حرارة اخرى فائضة من القوى
الفلكية لما كان الامر كذلك والنصافلا ما نجد لها في بسائطها مثل ما في
الترياق ونحوه ولولا ان هذه القوى زائدة على ما في البسائط لما كان الامر
كذلك قوله وينبغي ان نعلم ان الحرارة من قوى البسائط الى قوله ونحن
نعلم ان الجسم اذا كان مركبا من جسم رطب وجسم يابس فاذا غلبت الحرارة عليه
فانها تحلل تلك الرطوبة وذلك الجسم يتساقط اذا انفصل عنه الاجزاء الرطبة
باليبس صار رمادا متساقطا بعدما كان متماسكا واذا صادفه البرد صار اكثف مما
كان اولا لان اجزاء اليابس منه اكثر مما كان ثم اذا اصاب الرطوبة ما يبردها
صار متصلا لا اجتماع فيه لان الاجتماع انما يكون بالرطوبة واصابت الرطوبة
باليبس قوله وربما سخنت الحرارة من الشيء الى قوله ظاهره وباطنه اعلم ان
الحرارة اذا غلبت على ظاهر جسم فانه يبرد باطنه لا بمعنى ان البرودة تنتقل
وتتحرك من حيز الى حيز لان الانتقال على الاعراض محال ولا بمعنى انها تنبعث
بضدها من عدم بل بمعنى انه اذا غلب ضد الشيء غلبت القوة المبردة التي
فيه او القوة المبردة التي فيه تحصل للمادة المطيعة المنفعلة عنه بحيث
تبقى المادة المنفعلة عن تلك القوة اقل مما كانت واذا قلت المادة المنفعلة
اشتد فيه تأثير القوة الفاعلة اما اذا كانت المادة يسيرة اشتد تأثير القوة
فيها فلا جرم يضعف الفعل فعلى هذا اذا كانت في شيء واحد قوة مسخنة وقوة مبردة

تحلل

فانما تستولي على الظاهر قوى تفعل ضده في الباطن الا اذا غلبت احديهما كما
تعفن جميع المادة ظاهرها وباطنها قوله وقد يفعل الجص الى قوله مثلا ترى
العضل بل لانها تزال بسبب اعلم ان الجص يفعل على الشيء فان الحرارة
اذا كانت في الجوهر المسخن في الباطن ضعفت الحرارة في الباطن والبرودة
اذا ضعفت في الجوهر المسخن في الباطن قويت الحرارة في الباطن وتميل على
هذا الكون الاحراق في الساحق وفي الصيف يبرد قوله والبرودة ربما حللت
الشيء بالعرض كما قال بالعرض لان البرودة تكثف بالذات فتقوى الحرارة
في باطن الجسم فتفعل تحليل الشيء بقوة الحرارة الباطنة ولعمري ليس كذلك لانه
اذا تحلل الشيء بسبب الحرارة تكثف لتقوى قوله والبرودة تفعل في
جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة كما ان الحرارة تفصل الجسم المركب من الرطب
واليابس فكذا البرودة تصلب الجسم المركب من الرطب واليابس اولا
ثم يمكن ان تقوى الحرارة في الباطن فيزول التصلب ويمكن ان لا تقوى
فلا يزول وهذه الكيفيات الى قوله للبساطة اعلم ان
العناصر المتضادة الكيفيات اذا اجتمعت في المركبات انكسر صرافة
كيفية كل واحد منها بالاخر وحصلت كيفية متشابهة في الكل متوسطة
بين الاضداد وهي المزاج وبهذا يظهر ان الصورة الداخلة للعناصر
كانت باقية حال كونها اجزاء المركب لم لا اصلحوا امره والحق انها باقية
والحجة لو حبس احديهما انها لو لم تبق لكان فسادا لا الى اضداد [illegible]
واضدادها [illegible] البسائط وعناصر المركبات فان قيل لم لا يجوز ان تبطل
تلك الصورة وتحصل للمركب صورة واحدة فنقول الشيء المركب انما هو مركب
من اجزاء مختلفة لا اذا وصفنا المركب في الفرع والا فمن حصل له صورة جوهر

ناري وجوهر هوائي وكلس ولولا ان المركب انما هو مركب من اجزاء مختلفة الا
لما كان كذلك لان الاجزاء المتشابهة في الطبيعة لفعل الفاعل الواحد
فيها الا فعلا واحدا وبيانها ان هذه الصورة لا تقبل الاسود والا...
وهذه الكيفيات حاملة للاسود والاضعف لانها لو سقطت وبعضت
عن حد الصراة وجب ان تكون هذه الصورة ما عنه **قال الشيخ** المقالة الى
موادي المركبات **التفسير** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاجرام البسيطة شرع في الكلام
المتعلق بالاجسام المركبة عن تلك البسائط **قال الشيخ** ان العناصر الاربعة
عساها ان لا توجد كلها بها صرفة خالصة بل يكون فيها لا محالة اختلاف وتشبه
ان يكون النار البسيطة في موضعها ثم الارض اما النار فلان ما يخالطها
في حيزها يستحيل اليها لقوتها على الاحالة واما الارض فلان بعد قوى
ما يحيط بها في كلياتها تاثيرا كاملا يشبه ان يكون ما يطيها القعر
من المركز تقرب من البساطة ولكن ذلك دون بساطة النار لان بعد
القوى الفاعلة المسخنة في الارض جائز وذلك مما يجب ضعف احالة ما ذلك
فان الارض لا تقوى على احالة كل ما يخالطها من الجواهر القريبة الى الارض
قوة النار على احالة ما يخالطها فيشبه ان يكون العناصر طبقات الطبقة
السفلى هي الارض القريبة الى البساطة والطبقة الثانية الطين الطبقة
الثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر المحيط
بالبر والبحر الهواء البخاري الكائن وتخصيص احداهما بطبقة
كرة الارض مسخنة من شعاع الشمس المسخن للارض المسخنة لما يجاورها وبعضه
سعد عنه فيستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية وهي البرودة ولهذا
يكون اعالي الجبال ومواضع انعقاد السحاب ابرد لكم فوق ما يمس

الطبيعي طبقة الهواء الذي هو اقرب الى البساطة ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني
وذلك لان الدخان احسن واسرع حركة واشد تشبها بالنار فهو يعلو
البخار ان لم يرد في الوسط فينزل ريثما ان لم يرد علا وطفا فوق الهواء
الا انه كما لطف انه لا يكون محيطا ولا يشبه ان يشتد امتدادا والاكثر يحترق بهما
كما سنذكر بعدهم فوق هذا كله الطبقة النارية **التفسير** المقصود من هذا الفصل
بيان طبقات العناصر ومعقول الانسان ان هذه العناصر الاربعة غير موجودة على
صرافتها في اكثر الامر لانه يحدث من انوار الكواكب حرارة تصعد اجزاء مائية واجزاء
ارضية تخالط المياه والاهوية ويشبه ان يكون النار البسيطة في حيزها ثم
الارض اما النار فلان الاجزاء والاجزاء لا تصل اليها وبعد وصولها
الى النار فان قوة النار تحيلها نارا واما الارض فلان بعد قوى ما يحيط بها في
كليتها تاثيرا كاملا فيعمد وصولها حتى عرضت الى الاجزاء القريبة من المركز اذا
عرضت وذلك فمعقول الارض ذات طبقات طبقة قريبة الى المركز قريبة الى البساطة
والثانية طبقة طينية والثالثة طبقة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس
وهو البر والجبل وبعضها احاطة للبحر ثم طبقة للبحر واما الهواء فهو ذو اربع
طبقات الطبقة الاولى المحيطة بالارض وهي حارة بسبب حرارة الارض
من استقرار شعاع الشمس المسخن للارض فانها تتعدى الى ما يجاورها
من الهواء الطبقة الثانية المحيطة بهذه الطبقة وهي باردة جدا لان البخار
تصعد اليه والبخار اجزاء مائية متصعدة والاجزاء هوائية والماء من شأنه
ان يبرد ما دام متصاعدا الى حيث لا تصل اليه من حرارة الارض المسخنة
بانعكاس الكواكب من جهة افراد الهواء نسبة والطبقة الثالثة الهواء
القريب الى الصفاء والطبقة الرابعة طبقة دخانية لان البخار وان صعد

في الهواء لكن الدخان اكثر صعودا منه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة
الحرارة وهذه الطبقة الدخانية لو لا ما فيها من البخار لكانت اجزاء نارية فهي تكون
مركبة من اجزاء نارية واجزاء هوائية واجزاء ارضية ثم فوق هذه الطبقة طبقة
النار الصرفة وهي طبقة واحدة قال الشيخ وجميع العناصر الى قوله الهواء
الشرح الغرض من هذا الكلام اثبات ما هو الاجرام العالية في اجرام العنصر
حد استدل بالصور والحرارة الحاصلة بواسطة الاشعة والصور وذلك
مثل ما شاهده من احتراق الاشياء المنعكسة عن المرآة والسبب في ذلك هو
ان انعطاف الشعاع الشمسي يسخن ذلك الهواء وربما بلغ اسخانه الى ان يعد
ذلك الهواء لقبول الصورة النارية ويخرجه عن قبول الصورة الهوائية فيزول
ويحدث ملك وسبب ذلك ليس حرارة الشمس والا لكان كل ما هو اقرب
الى العلو اسخن لكونه اقرب الى الشمس بل بامر انها وهي انعكاس الاشعة
واجتماعها لعد المادة لقبول الصورة من واهب الصور قال الشيخ فاذا
وقعت الى قوله منها الشرح لما كانت الآثار العلوية ما بعد لكونه البخار والدخان
وصعودهما اراد ان يذكر اولا حصول البخار والدخان وسبب صعودهما فقد
اصلا منها في الصعود اعلم ان الحرارة اذا اثرت في الرطب اصعدت عنه اجزاء
وخصوصا اذا اعانها حرارة مخصصة واذا اثرت في جوهر ارضي اصعدت
منه اجزاء فالصاعد من الجوهر الرطب يسمى بخارا بسيطا ودخانا بسيطا في
اكثر الامر يصعدان مختلطين من الارض ولكن يسمى كل واحد منهما باسم الغالب
ولما كان البخار حارا رطبا كان صعوده اقل من صعود الدخان لان الدخان حار
يابس والبخار اليابس اخف من البخار الرطب فاذا البخار لا يتجاوز حيز الهواء
والدخان اذا كان قويا انفصل عن حيز الهواء وارتقى الى حيز النار واذا

اثر

عرضت هذه الفصول فحدوثها اما ان يكون فوق الارض ويحدث منها في كل واحد من
هذه المواضع كائنات سنذكرها ان شاء الله قال الشيخ والدخان الى قوله
الشرح مشتعلا المقصود من هذا الكلام بيان الكواكب المنقضة وما يشبهها اعلم
ان المادة الدخانية الذي اذا ارتفعت ووصلت الى حيز النار اشتعلت ثم
تلك المادة اما ان تكون لطيفة واما ان تكون كثيفة فان كانت لطيفة اشتعلت
ثم انطفت سريعا فترى كان كوكبا انقذف به وان كانت كثيفة فاما ان يبقى
الاشتعال فيها اولا يبقى فان بقي رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة فتحدث
منها الكواكب ذوات الاذناب والذوائب والشهب وان لم يبق الاشتعال
فتمايل بها الاحتراق فتصير ذات علامات هائلة في الجو وربما كانت المادة
غليظة جدا فاذا انطفت بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفئة وربما كانت غليظة
فترى اسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فيحدث منه الاشتعال
فترى تحت كوكب ودارت بها النار الدائرة بدوران الفلك فكان ذنبا له
وربما كان عريضا فترى كانه لحية كوكب وربما حدث الاشتعال في برد الهواء
للسحابة المذكورة فتسقط مشتعلا قال الشيخ واما البخار الى قوله مطرا
الشرح المقصود من هذا الكلام بيان كيفية تولد السحاب والمطر والثلج
والبرد والطل والصقيع اعلم ان السبب الاكثري لهذه الامور هو البخار
لا يكلف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد اما ان يكون قليلا واما ان
يكون كثيرا فان كان قليلا فاما ان يكون في الهواء من الحرارة ما يحلله او لم يكن
فان كان فذلك البخار يتحلل وينقلب هواء وان كان قليلا اذا كان كثيرا
ولم يكن في الهواء حرارة تحلله فتلك الاجزاء المتصاعدة اما ان يلحقه في
صعوده الى الطبقة الباردة او ما يلحقه فان لحقه فاما ان يكون البرد بليغا

قويا واما ان لا يكون فان لم يكن قويا تكاثف ذلك البخار بذلك البرد واجتمع
قطرة فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوابل
انما يكونان من امثال هذه الغيوم وان كان البرد شديدا فاما ان يصل
البرد الى اجزاء البخار قبل اجتماعها وصيرورتها حبات كبارا او بعد صيرورتها
كذلك فان كان الاول نزل ثلجا وان كان الثاني نزل بردا وان لم يبلغ الابخرة
الى الطبقة الباردة فاما ان ينعقد شيئا ما والا فهو الضباب واما اذا
كانت الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل
وكثفها وعقدها عقدا محسوسا فنزل بردا لطيفا لا يحس بنزولها الا عند اجتماع
شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان انجمد كان صقيعا واما ان يكون السحاب
من تكاثف الهواء بسبب برد الهواء قال الشيخ ثم رسمنا وقع الى قوله
وسعل الشرح الغرض من هذا الكلام بيان كيفية تولد امور تظهر على ظاهر السحاب
ووقوع صور النيران واضواءها عليه وهي مثل الهالة وقوس قزح والشميسات و
اما الهالة قال الشيخ والهالة الى قوله دائرة الشرح الهالة دائرة حول القمر
وهي انما تحدث بسبب انعكاس الضوء عن الغمام المطيف بالقمر الى الرائي
القمر ويجب ان يكون ذلك الغمام على شرائط احدها ان يكون صقيلا
لينعكس الضوء عنه وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة غير متصلة لئلا تؤدي
لون القمر ولا تؤدي شكله لان المراة اذا كانت في غاية الصغر لا تؤدي اللون
ولم تؤد الشكل فلهذا السبب الاجزاء التي لا تقابل القمر يؤدي لونه ولا
تؤدي شكله وثالثها ان يكون تلك الاجزاء على لون الشفاف لانها لو كانت
مختلفة الالوان لادت لونا مختلطا من لون المرئي ولون المراة فلا يكون
المرئي لونا خالصا ورابعها ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة الوضع لتكون

الخطوط التي بين البصر والغمام كلها متساوية والتي تنعكس من هذه الخطوط
الى القمر كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان القمر فوقه وكان
البصر تحته حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوي الاضلاع
والزوايا راس احدهما البصر وراس الاخر القمر وقاعدتهما الغمام ويكون هذه
القاعدة مشتركة بينهما اذا تصورنا خطا خارجا عن البصر على الاستقامة
ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثم انعكس كل واحد منها
الى القمر فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي
الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى القمر واضلاعها هي الخطوط
التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى القمر متساوية بعضها لبعض واذا كان
كذلك كان الخط المار برؤوس المثلثات التي عند الغمام تكون دائرة فلهذا
السبب تكون الهالة دائرة ولنرجع الى شرح المتن قوله والهالة تحدث عن
انعكاس الضوء عن الرش المراد من الرش الغيم الرطب الرقيق اللطيف
بحيث لا يستر القمر وقوله لان الزوايا تكون متساوية المراد منه اسباب كون الهالة
دائرة ومعناه اذا كانت النسبة بين الرائي وبين كل واحد من تلك الاجزاء
اعني اجزاء الغيم المتوسطة بين الرائي وبين القمر وبين المرئي واحدة وجب
ان تكون الزوايا التي تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر الى المراة ومنها
الى الشيء ذي الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فتكون مثل هذا الشكل
المرتسم من زوايا الشبح مستديرا قال الشيخ واما القوس الى قوله لتعذر
الشرح ههنا ابحاث البحث الاول في قوس قزح اذا وجدت في خلاف جهة الشمس
اجزاء مائية صغيرة صافية وحصل وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم
ثم كانت الشمس في الجانب الاخر من الافق وقريبة منه فاذا ادبر الانسان

على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرش وكل واحد من اجزاء ذلك الهواء الرشي
صقيل ويكون كل واحد منها في وضع بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى
الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي الشكل بل يؤدي
الضوء ويكون ذلك مركبا من لون المرآة وضوء الشمس البحث الثاني في
سبب استدارة هذا القوس وهو ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع
البصر وقعت بحيث انا لو جعلنا الشمس مركز دائرة كان البعد الذي يقع
في تلك الدائرة فوق الارض من على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على
الافق وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى
القوس نصف دائرة وكلما كان الارتفاع اكثر كان القوس اصغر قال الشيخ
والسحب الى قوله الحارة الشرح اعلم ان للرياح اسبابا فاما الاكثري منها فهو
صعود الدخان المجتمع الكثير الى الطبقة الباردة من الهواء فانها اذا وصلت
اليها برد وكثف فثقل فيموج الهواء من برده لما تحدث الريح ومنها
ان تلك الادخنة اذا وصلت الى تلك الطبقة ولم يبرد فلا بد وان يتصاعد
عنها الى الطبقة العالية من الهواء المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا تقوى
على الصعود لان الحركة الدورية القوية التي للنار تمنعها من الصعود
فتنتشر ريحا وتحدث الرياح واما ريح السموم فلها اسباب احدها تلك
الادخنة اذا احترقت وما بقي منها مادة السحب اذا احترقت وبرد رمادها
ومنها المرور بالاراضي الحارة التي فيها هوام ذوات سموم واما
الاولى منها فهي اما اندفاع سحاب الى اسفل بعد التلطف واما ادخنة
تصرف الى جهة البصر اذا قويا فعل وصولها الى الطبقة الباردة اما لا
لها مقصد امتحانا في الصعود واما لرياح قوية فوقها فتمنعها عن الصعود

فانه يعطف الى بعض الجهات فيحدث الريح ومن اسبابها ان العظيم مقدار حار
من الهواء من تحلله الشمس فيتحرك واذا عرف هذا فلنعد على ما في
الكتاب قال الشيخ وربما الى قوله واما الشرح فيها بحثان البحث الاول
في منابع المياه الابخرة التي تحت الارض اذا كانت كثيرة قوية على
شق الارض بحيث ينبع كل جزء منها اجزاء انفجرت العيون وان كانت
كثيرة قوية لكن لا تكون بحيث ينبع كل جزء منها جزء احدث العيون الراكدة
وان كانت كثيرة لكنها لا تكون قوية على شق الارض فهو مياه الابار
لانها تحدث من ابخرة كثيرة لا تقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب
عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه نادي حركة لكن
الفضل السما فاعدتها وسيلها فهو ماء القنوات والا فهو ماء الابار البحث الثاني
في الزلزلة والولد تحت الارض ادخنة كثيرة المادة وكل وجه الارض متكاثفا
عديم المسام فاذا تحرك ذلك الدخان الى الخروج ولم يقو على شق
وجه الارض فلا بد له ان يتحرك وتحرك الارض فيحدث الزلزلة وربما يطلع
في القوة والكثرة الى حيث يشق الارض وربما انفصلت عن تلك
الادخنة نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة
الريح هذا هو السبب الاكثري ولها اسباب اخر احدها ان الابخرة
التي تولد منها العيون اذا لم تبرد ولم تصر ماء وكثرت وغلظت ولم
تجد في مسامها منفذا بسبب كثافة وجه الارض فانها حينئذ تجمع وتندفع
بعده فتحرك الارض فتحدث الزلزلة ومنها ان تكون في باطن الارض غور
فيسقط قطعة عظيمة من اعلاه فيموج ذلك الهواء فيتحرك الارض
ولنرجع الى شرح الكتاب قوله وربما اصعب الابخرة الى قوله فتصعد مياه

الحارة

ما ذكره من ان الابخرة في داخل الارض اذا كانت تنبعث العيون كثيرة
قوية على شق الارض بحيث ينبع كل جزء منها حجرا ولا بد من ان تبرد
تلك الابخرة حتى تصير ماء قوله وربما لم تدعه السخونة الى قوله فزلزلت الارض
فالمراد مما ذكرنا ان من الابخرة قد تصير سببا للزلزلة كما ان الادخنة
قد تصير سببا لها لكنها الاكثر فقد وبهذا بين الادخنة قوله وربما قد يتبع
اعالي وهذه معناه ما ذكرنا انه قد يكون اغوار في باطن الارض فينبع
اعاليها فيها فيشتعل البخار المختلف فيها فيزلزل الارض قوله وربما
انبعث الزلزلة عنوانا فالمراد ان الارض والحركة فربما انشق موضع
انصدع فيها بخار كثير مائية فانفجرت عين قوله وهذه الابخرة اذا انبعث
عنوانا الى آخره معناه ان العيون الكثيرة اذا انصدعت وسالت مياه عظيما
فانها تمد البحار نصب الماء اليها مثل نهر جيحون وغيره ثم يرتفع منها
الابخرة ثم انها تنعقد مطرا او ثلجا او بردا فتعاقب بدل ما ارتفع منها
البحار على سبيل الدور على ما ذكرنا في المنطق قال الشيخ وربما الى قوله
الموضع المفسر اعلم ان كلام الشيخ في اقسام المعادن غير تام ولا
مرتب في هذا الكتاب ان نقول لا شك ان مادة المعادن الابخرة
التي احتبست في الحال وبقيت مدة مديدة في موضع واحد فالاجسام
اما ان يكون قوية التركيب واما ان لا يكون فان كانت قوية التركيب
فاما ان يكون منطرقا واما ان لا يكون والاول هو الاجساد السبعة
واما الثاني فعدم الانطراق اما ان يكون لغاية لينه او لغاية صلابته
والاول مثل الزيبق والثاني مثل الياقوت وامثالها وان لم تكن قوية
التركيب فاما ان ينحل بالرطوبات واما ان لا ينحل والاول هو الاجسام

الملحية كالزاج والنوشادر والشب والقلقند والثاني هو الاجسام
الدهنية كالزرنيخ والكبريت ولنرجع الى شرح المتن قوله وربما
الابخرة الى قوله التي لا تنطرق فالمراد منه هو الجسم الذي يكون قوي
التركيب ولا يكون منطرقا كالاحجار الصلبة مثل البلور ونحوه قوله
والاكثر مائية فالمراد منه مادة هذه الاحجار مائية واما لا تنطرق لانها
ليس فيها رطوبة دهنية قوله وربما انعقدت كذلك على ظاهر الارض
لطين الموضع معناه ان هذه الاحجار قد تحدث على ظاهر الارض
اذا كانت طينة ذلك الموضع قابلة لها وليس سبب انعقادها البرد وحده
بل اليبس المحلل للمائية الى الارضية فلذلك لا تذوب كثيرا الا بالحيلة
وهذا اليبس يحصل من سخونة الشمس والكواكب ومرور الزمان قال الشيخ
والادخنة الى قوله نارا المفسر قد يحصل عن الادخنة المحتبسة في الارض
المحدثة للزلزلة نار فيشتعل بسبب شدة حركتها ومعنى ان يكون هذا
الكلام متصلا بالكلام الذي ذكره في تكون الزلزلة قال الشيخ وربما
الى قوله للذوب المفسر الاجسام الجديدة التي لا تذوب قد تكون رطبة
كالزئبق فانها غير قابلة للذوب مع غاية رطوبتها وقد تكون
يابسة كالمرقشيت وسائر الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها
ويبسها قال الشيخ والادخنة الى قوله ملحا المفسر يريد ان يذكر سبب تولد
الملح وهذا الكلام غريب جدا ومع ذلك فلا بد من المحتبسة فضول الملح
ليست طبيعة للماء والا لكان كل ماء ملحا وليس كذلك لان الماء قد لا
يكون ملحا اذ الماء حلال الا الماء الملح بالمطر يزول عنه ملوحته وانما
اذا احدث كذا فيه شيء وارسلت في ماء التحم ويخرج الماء العذب الى باطنها

رسخ فيه أن هذه الملوحة إنما حصلت بالمخالطة وليس ذلك المخالط إلا أجزاء
أرضية محترقة مرة الطعم وقد يتخذ الملح من الرماد ومن كل حجر بعد التكليس
حد بهو حرارة بأن يطبخ في الماء ثم يصفى ثم يطبخ ذلك المصفى حتى ينعقد
ملحا أو يترك في الشمس حتى ينعقد بنفسه ملحا قال الشيخ وأما الجواهر إلى قوله
ولا اشتعال أقول الغرض من هذا الفصل بيان كيفية تكون البرق والرعد
والصاعقة وبهذا الكلام كان يجب أن يذكر عقيب ذكر المطر ويلخص هذا
الكلام هو أن نقول قد عرفت فيما سلف أن البخار والدخان فلما تصاعدا
فالتقيا بلغا معا في الأكثر يتصاعد أحدهما فإذا ارتفعا معا ووصلا إلى
الطبقة الباردة فالبخار ينعقد وينكثف ويصير سحابا وأما الدخان فيحتبس
في جوف السحاب فإن بقي حارا فلا شك أنه يقصد العلو والسحاب في العلو
يكون كثيفا لعلة البرودة فلا شك أن هذا المتصاعد يمزقه تمزيقا عنيفا فيحصل
من ذلك صوت يسمى الرعد وإن برد ذلك الدخان فلا شك أنه يقصد
السفل ويمزق السحاب فيحصل منه صوت يسمى الرعد وإنما سمي بالرعد لارتعاد
أجزاء السحاب عنده وأما البرق فهو هذا الدخان يشتعل لطفه وفيه أجزاء
نارية وأجزاء أرضية عمل فيهما الحرارة والحركة النارية عملا قويا فعرفت من أجزائهما
من الدهنية فصار مستعدا للاشتعال بأدنى سبب فيشتعل فلما اصطدمت بالحركة
الشديدة والحكة اشتعل فصار نارا مضيئة يسمى البرق ومما يؤكد ذلك
حدوث الأصوات والالتهابات عند إمرار اليد على ظهور القطاة بالليل
والثياب المغسولة وربما كان البرق سببا للرعد فإن الدخان المشتعل يطفئ
في السحاب فيسمع للطفاءة صوت وأما الصاعقة فاعلم أن الدخان المشتعل
إذا خرج من السحاب إلى أسفل ووصل إلى الأرض فإن كان كثيفا ثقيلا

محرقا فيسمى صاعقة ثم إنها ربما كانت نارا لطيفة فتنفذ في المتخلخل ولا تحرقه بل تنفذ
فيه ويذوب ويصادم الأجساد الصلبة كالذهب والحديد فيذيبها حتى
يذوب في الكيس ولا تحرقه إلا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا
محرقا كل ما تصل إليه وإذا لخصنا هذا الكلام فلنرجع إلى شرح المتن قوله
وأما الجواهر السحابية إلى قوله وهو صوت يحدث معناه أن البخار والدخان
إذا تصاعدا من الأرض ووصلا إلى الطبقة الباردة فينعقد البخار من الدخان
فيصير سحابا ثم إن الدخان المحتبس في جوفه يتحرك إلى العلو إما لحرارته
أو إلى السفل لبرودته فيصير بحالة الصعود عنه إلى العلو فيحصل من
تحريكه وتمزيقه صوت الرعد قوله وربما انقدح ذلك المشتعل إلى قوله إلى أن
معناه أنه ربما انقدح الرعد وسبب ذلك كثرة وصول المدد وانضغاطه
كونها على السحاب أكثف بسبب البرد هناك والصاعد يكون ريحا يمنعها عن
الصعود إلى العلو فيندفع إلى السفل قوله وقد تحمله المحاكة إلى قوله تحمر
لطفي معناه ما ذكرنا من كيفية حدوث البرق قوله فيسمع من ذلك صوت معناه
أن انطفاء ذلك النار قد يكون سببا لحدوث الرعد كما ذكرنا أنه يحدث من انطفاء
النار صوت قوله وإذا كان قويا شديدا معناه ما ذكرنا من بيان كيفية تولد
الصاعقة قوله ربما وحد إلى قوله ولا اشتعال معناه أن ذلك الدخان
المحتبس في جوف السحاب قد يكون قليلا فيكون سهل الانشقاق فلم يحدث منه
لا الرعد ولا البرق قال الشيخ فالكائنات إلى قوله السحابية قوله الرياح التي
قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن
السحاب قال الشيخ وربما إلى قوله لسديران قوله المقصود من هذا
الفصل بيان كيفية الزوابع وهي عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون

ثم

مثل البارزة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فمنها اذا انفصلت
ريح عن سحابة وقصدت النزول فعارضها في طريق نزولها قطعة من السحاب وضدها
مع اتصالها فمنعها من النفوذ سائر اجزاء الرياح فوقع ذلك الطرد ووقعها
فوقه الى السفل ودفع السحاب التي تحته الى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين
ان ينفصل مستديرا واما الصاعدة فهو المادة الريحية اذا وصلت الى الارض
ووقعها وجاء عقيبها ريح فلفتها ريح من جهتها او كونها وقد تحدث الصا
من التقائه يحتمل فعالها شديد وربما يشتعل وورد الرؤية على قطعة من
السحاب كلها في حجر كبها صرى كان لها تحتاز في الجو وربما اشتعل دورها
على بحار مشتعل كان نار اندور قال الشيخ ومن هذه الى قوله للتحليل المعبر
كلام الشيخ في بيان كيفية تولد هذه الامور غير مرتب لانه ينبغي ان يذكر هذا
الكلام عند ذكر كيفية تولد سائر الامور المعدنية واعلم ان المقصود من
الكلام بيان كيفية تولد الاجسام السبعة وهي المذهبة والفضة والخار
صيني والرصاص والحديد والنحاس والآنك وهذه الاجسام دائبة صابرة
على النار منطرقة واعلم ان عنصر هذه المنطرقات الزيبق ويدل عليه وجوه
احدها ان هذه الاجسام السبعة عند الذوب تكون مثل الزيبق المحمر وما يتعلق
الزيبق بهذه الاجسام وبالنار اذا اعطي الزيبق رائحة الكبريت صار
كالرصاص واما بيان كيفية تولدها فلانها تتولد عند اختلاط الزيبق بالكبريت
فان كان الزيبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صابغة لكن مثل
لكن لصحة وصل البرد فيحمد تولد الخارصيني فان كان الزيبق نقيا والكبريت
رديئا فان كان الزيبق مختلطا ارضيا وكان الكبريت رديئا محرقة تولد الحديد
وان كانا مع ودائها صعيفي التركيب تولد الآنك ويصحح هذه الدعاوى

كان اصحاب الكيمياء يعقدون الزيبق بالكباريت عقدا والمحسوسات الطريق
الاحوال الطبيعية مقاربة للاحوال الصناعية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
ومن هذه ما لا يتخلص الى قوله كالذهب والفضة فالمراد منه ان الابخرة اذا
احتبست في الجبال والكهوف تولدت منها الاجساد القابلة للذوب والانطراق
مثل الذهب والفضة قوله وتكون مثل ان يصلب زيبقا وما جرى مجراه معناه
ما سمي المادة هذه المنطرقات الزيبق وما جرى مجراه قوله والطراحها بجوهره
رطوبتها الى قوله رطوبتها ذهنيا معناه سبب كون هذه الاجساد قابلا
للانطراق ان فيه من الرطوبة الدهنية اطنه فان تلك الرطوبة لولم تكن باقية
لم تكن المركب منطرقا كالياقوت والزجاج قوله وهذه حكاية الى قوله القابلة
للتحليل معهم من زعم ان السبب تولد المعدنيات وصول سحوبه وما من الكواكب وذلك
بحسب اتصال المواضع والازمان والمواد والاعصار سمحا واما ان هذه
الابخرة والادخنة اسباب مادية والسبب الفاعلي اما الاتصالات الفلكية او
القوى الروحانية او الله تعالى ابتداء وهو الاصح لان اضافة هذه الآثار
الى الاجزاء الطبيعية بالفاعلية بعيد والمختار عندي ان هذه الابخرة
والادخنة مواد لهذه الامور والقوى الفلكية معدات لموادها والموجد
في وجود هذه الامور هو الله تعالى لما بينا ان لا مؤثر للامور ولا فاعل الا الله
تمت المقالة السادسة في المقولات قال الشيخ وقد يكون الى قوله غير
المعبر اذا تركبت هذه العناصر وامتزجت تركيبا وامتزاجا اقرب الى الاعتدال
من المركب الحاصل في المعادن حدث اكوان اخرى فاولها النبات فمنها
ما هو يتولد منه بذر ومنها ما ليس له بذر بل يتولد من تلقاء نفسه فان قيل
هذا بناء على ان كلما كان الاعتدال في المركب اكثر كان استعداده للقبول

القوى النفسانية اولى فلم قلتم ان الامر كذلك فنقول لانه لا بد وان يلطف
المزاج الحاصل للقوى النفسانية بواسطة تكرره على اجزاء العناصر وتصغر اجزاء
العناصر في ذلك المركب حتى يحصل بذلك القوى **قال الشيخ** ولان النبات الى قوله
المزاج **التفسير** الترتيب الطبيعي ان نذكر اولا رسم النفس النباتية وما يتبعها من
القوى بالقياس اليها اما انها متغايرة بعضها لبعض والشيخ اخر ذكر رسم النفس
النباتية ورسوم هذه القوى وعدم انها متغايرة بعضها لبعض
انها فنقول لا شك ان امر النبات يتم باحوال ثلثة التغذية والتنمية وتوليد
المثل اذ النوع يبقى به على الجزء فنقول هذه الاحوال المختلفة اما ان يكون للجسمية
العامة وهو محال لما تقدم واما ان يكون للمزاج وهو ايضا محال لما
قلنا فهي لقوى زائدة عليهما وهي القوة الغاذية والقوة النامية والقوة
المولدة ويدل على وجود الغاذية اغتذاء النبات وعلى النامية نموه وعلى المولدة
توليده المثل واما بيان ان هذه القوى متغايرة فلان الشيخ بين ان المولدة
غير الغاذية فان الثمار النضجة لها القوة الغاذية وليس لها القوة المولدة
وعلى انها غير النامية فان الثمار النضجة قوة نامية وليس لها قوة مولدة واحتج
ان القوة الغاذية غير النامية فدل هذا الاعتبار على مغايرة هذه القوى ثم
ذكر رسوم هذه القوى في هذا الموضع وذكرها ايضا بعد ذلك ولما كان
ذكرها مكررا فاخرنا شرحها الى ذلك الموضع **قال الشيخ** وعلى النبات الى قوله
من الاولى **التفسير** اذا تركبت العناصر وامتزجت امتزاجا اقرب الى الاعتدال
من المعادن والنبات استعد لقبول نفس حيوانية واعلم ان هذا الكلام
مشعر بتحسين الاول انه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد
لقبول النفس اقوى وفيه سؤال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان الاعدل

الاعدل الا الجلد الانسي لا سيما جلدة الكف لا سيما جلدة السبابة واكثرها حرارة وهو الروح
والقلب فلو كان كلما كان الاعتدال اكثر كان الاستعداد لقبول النفس
اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول بالنفس جلدة السبابة لا الروح ولما كان
هذا الثاني كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا كاذبا جوابه هو ان المقدمة القائلة
بان كلما كان الاعتدال اكثر كان الاستعداد لقوى النفسانية اولى حق وذلك لان
المادة مهما كانت محلا لاشرف الصور وجب ان تصفو تلك المادة بتكرر
المزاج على الطف اجزاء العناصر وسيأتي مزيد تقرير لهذا الكلام ان شاء الله
تعالى اما قوله لو كان كذلك لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس الجلد
لا الروح والقلب قلنا اول ما يتكون من البدن الروح والقلب فيكون
الجلد اول متعلق للنفس مع ان النفس تدبر البدن بواسطتهما فاول
عضو يتكون من البدن البحث الثاني قوله يستعد بمزاجه لقبول النفس يشعر بان النفس
مغاير للمزاج ويدل عليه هو ان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
يتغير ما يمس الى الحرارة ويتجه بالقياس الى البرودة ولا شك ان هذه الكيفية
ليس من جنس الحرارة والبرودة ومعلوم ان الادراك والقوة على التحريك
ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس غير المزاج **قال الشيخ**
والنفس الى قوله الكلية **التفسير** هذه التعريفات مذكورة في موضع مستحق لها فوجود
ولا ندم شرحها اما القيود المذكورة فيها الكمال ولا شك ان النفس كمال للجسم
لانه ما لم يتصل به النفس كان بالقوة فلما كمل بها النوع لا جرم سمي كمالا وفيهما
الاول فنقول لا شك ان الكمال منه اول ومنه ثان فالكمال الاول هو ما يصير
به النوع نوعا بالفعل والكمال الثاني هو ما يتبع نوعه الشيء بالفعل كقولك
هو الكمال الاول فاحترز به عن الكمالات الثانية مثل التغذية والتنمية

لقبول

والتحريك والادراك ومنها للجسم الطبيعي احترز به عن الجسم الصناعي كالسرير وكونه
فانه ليس كمالا لاول بل هو كمال الاول الجسم الطبيعي ومنها قوله آلي يعني انه يصدر عنه
كمالاته الثانية بواسطة الالات واحترز به عن القوى التي في البسائط
العنصرية فانها لا تفعل بالالات واما القيود المميزة للنفوس الثلاثة اما
النباتية فممتاز عن الاخريين بانه كمال للجسم الطبيعي من حيث انه يتولد ويربو
ويتغذى واما الحيوانية فانها ممتاز عن النباتية من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك
بالاختيار واما الانسانية فمتميز من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار
الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية ولنرجع الى
تفسير الفاظ الكتاب قوله والنفس كجنس واحد يعني يعرف من التقسيم فان قيل
لم قال النفس كجنس واحد ولم يقل جنس واحد قلنا لو كانت النفس جنسا
للنفوس الثلاثة لكانت النفوس الانسانية حالة في الجسم او لكانت النفوس
النباتية والحيوانية حالة في الجسم وهما باطلان لما سيأتي ان شاء الله تعالى
قوله احدها النباتية الى قوله ويغتذي شرح ماهية القوة قوله والغذاء جسم
من شانه الى اخره ذكر حقيقة الغذاء والغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل
عن الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال له غذاء وهو يغذى بالقوة غذاء بالفعل
وهو الذي من شانه ان يصير جزء اسم المغتذي تسمية بالفعل واما ما
ذكره في حد الغذاء ففيه اختلال لانه ذكر في حد الغذاء فانه قال في اخره
وتشبيه بالجسم الذي قيل انه غذاه وهو تعريف الشيء بنفسه [قال الشارح] والنفس
الى قوله بالفعل [اقول] جهة الكمال الاول من الجسم الذي هي فيه اجزاء اي
له بالقوة فيفعل قوله وللنفس النباتية قوى ثلث فمعوان للنفس التي
صورة قائمة بجسم النبات مغايرة لهذه القوى الست فقول ان للنبات

لاتحمل اهم ليس بمحل
ادارادرج اسم بالغداء
الدرج ونوع الغداء
الى الدرج محل القوة الى ح الغداء
بدون ملاحظ معناه من اول الى قوله
الدرج قيل انه غذاءه
٢

صورة بها تقوم جسمه وهي واحدة في نفسها وهي القوى من حيث علتها لا له
الغاذية والنامية والمولدة لا شك انها لا تحصل بعد تحصيل صورة النبات
البحث الثاني في شرح ما ذكر حد الغاذية فنقول لا شك ان كل قوة فهي مبدا
الصورة ولكن المصير لا صورة مادة وللفاعل في فعلها غاية فهنا العقود
هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي ومحلها الغذاء والغاية حصول بدل المتحلل
فكما قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية
البحث الثالث في شرح ما جعل حدا هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي
ليبلغ الى تمام النشو فقولنا تزيد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا اخذ قدرا من مادة فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه
وان كان بالعكس فبالعكس وهذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلث وقولنا
على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
وقولنا ليبلغ الى تمام النشو احتراز عن السمن البحث الرابع في حد القوة المولدة
وهي التي تفصل جزءا من الجسم الذي هي فيه يصلح ان يتكون عنه جسم آخر بالعدد
مثله بالنوع واعلم ان هذا الكلام صريح في ان هذه القوى الثلث متغايرة
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الكل واحدا فجوابه انها لو كانت واحدة
لكان فعلها واحدا والثاني محال فالمقدم مثله [قال الشارح] والنفس الى قوله
المبدا [اقول] قوله وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان فنقول ان القوى
الحيوانية تنقسم بالقسمة الاولى قسمين لانها اما النفس الحيوانية قوله واما المحركة فعلى
الا المحركة بانها باعثة واما محركة بانها فاعلة يعني بالمحركة الباعثة القوة الحاملة على
الفعل التي هي كالامر والمحركة الفاعلة القوة المباشرة للفعل قوله والمحركة
على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي القوة التي اذا ارتسم في

في المحل الذي يشكّله لعدة صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التي
ستذكرها على التحريك ومعناه ان الحيوان اذا تخيل كون الشيء مطلوبا او
مهروبا عنه فانه تحصل فيه ارادة تابعة للقوة المباشرة للفعل على التحريك
الى طلب ذلك المطلوب او دفع ذلك المهروب وهذا الكلام ظاهر لا
فيه قوله ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك
يقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة
غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا
والاول يسمى قوة شهوانية والثاني يسمى قوة غضبية ونعم ما قال انها تبعث
على تحريك القوة الى الفعل لان الارادة الجازمة ما لم تنضم اليها القوة المحركة
لا تحصل الفعل قوله واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب
والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار والرباطات
الى جهة المبدأ او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف
جهة المبدأ اعلم ان الحامل لقوة الحس والحركة اجسام روحانية تنفذ من الدماغ
والنخاع في شظايا الاعصاب الى جملة الاعضاء يدل عليه انه اذا ربطت العصبة
ربطا قويا فانه يبطل الحس والحركة فيما فوق الربط ويزولان عما تحته وذلك يدل
على ما قلنا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم ينبت من اطراف العظام
شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا والرباط العصب لتحام ومن لحم يحشي
غشاء يجللها خلقت لتحريك الاعضاء بحسب الارادة على الوجه المذكور
في الكتاب والوتر جسم متولد من شظايا العصب والرباط وذلك بانه
يخرج شظايا العصب والرباط وذلك بان يخرج شظايا العصب والرباط
من العضلة ويتصل ويصير شيئا واحدا ويتصل بالعضو الذي يراد تحريكه

فلذلك الطرف المتصل هو الوتر قال الشيخ واما القوى التي قوله الصنف الثاني
لما فرغ من بيان القوة المحركة الحيوانية شرع في شرح القوة المدركة وهي
على قسمين لانها اما مدركة من خارج وهي الحواس الظاهرة وقد جعلوا
في عددها فقال بعضهم هي خمسة وقال بعضهم هي ثمانية وسيأتي تحقيق هذا
الكلام ان شاء الله تعالى قوله فمنها البصر الى اخره بدأ بذلك البصر من الحواس
الظاهرة واعلم انه لا تكمل المعرفة بهذه القوة الا بعد معرفة تشريح العين
لكن ذكر تمامه لا يليق بهذا الكتاب فلنقتصر على شرح ما اورده ههنا
فنقول ينبغي ان تعلم انه ينفذ من الدماغ الى كل عين عصبة مجوفة يسري فيها
جسم لطيف نوراني من الدماغ الى الرطوبة الجليدية يسمى ذلك الجسم الروح
الباصرة وهذا الروح حامل لقوة الحس الباصرة وهي رطوبة مستديرة
الشكل في وسطها تفطح يشبه جامدة نيرة موضوعة في وسط الطبقات
ينطبع فيها صور المبصرات فتدركها القوة المدركة الباصرة واعلم
ان لهذا الانطباع شرائط احدها ان لا يكون في الة البصر آفة وثانيها
ان يكون بين الآلة وبين الشيء المبصر جسم شفاف خالي عن اللون وثالثها
ان يكون الشيء المبصر ذا لون ورابعها ان يكون بينهما نسبة وضعية مخصوصة
وهي المقابلة على وجه لا يكون بينهما بعد كثير ولا قرب مفرط ولا في غاية
الصغر فاذا حصلت هذه الشرائط صارت الة الحس مستعدة لحصول مثال
ذلك المبصر فيها اي لحدوث صورة مطابقة لصورته فاذا تم ذلك الاستعداد
يخلق الله تعالى تلك الصورة فيها مثاله اذا واجه مرآة نحو جسم ذي لون
يكون بينهما جسم شفاف مثل الهواء فانه ينطبع في المرآة صورة مساوية لذلك
الجسم الملون ولون وشكل مثل لونه وشكله لكن الفرق بين المرآة والروح

الباصرة ان المراد ليس فيها قوة مدركة والروح فيها قوة مدركة
ومنها الى قوله فيسمع لا فرق من شرح القوة الباصرة وشرح القوة
السامعة وانما تم هذا الكلام بانه كما لا اول ان حس السمع هو قوة
من الدماغ وباقي الاذن مغروزة في عصبة نابتة من الدماغ الى صماخ الاذن
مبسوطة عليه مغروزة في ملوء على السطح التجويف الذي في باطنه الصوت
انه يحصل في الهواء بسبب تموج يعرض له تحرك شديد عنيف اما عن قرع
عنيف يحصل بسبب اصطكاك الجسمين الصلبين واما عن قلع عنيف وليس المراد
بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل المراد به حالة شبيهة بتموج الماء
فانه وانما اعتبر بالعنف لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين لم يحدث
الصوت ثم جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما في القرع فلان القارع
يموج الهواء الى ان يخلص من المسافة التي يسلكها القارع الى ورائه بعنف
شديد وكذا القالع ثم على كل التقديرين يحدث من القرع او القلع تموج مثل ما
كما اذا رميت حجرة في وسط ماء راكد يحدث منه دائرة صغيرة ولا تزال
تتسع قليلا قليلا الى ان تنعدم فكذلك الهواء اذا تحرك حركة مخصوصة
على كيفية مخصوصة يتصل العصب المفروشة على الصماخ فمن ذلك ادراكه
فيها اي حركة مخصوصة قليلا فيها القوة التي فيها وتشاهد بها
فيحصل السماع قال الشارح ومنها الشم الى قوله ذي رائحة الغير
الاول حس الشم قوة حاصلة في زائدتين في مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي
الثدي والذي يرشد الى هذا انه اذا انفرج هذا الموضع من الدماغ
بطل هذه وان كانت سائر الاعضاء سليمة لبطلانها في حفظ الشم
اعلم انه اذا اتصل الهواء من شيء ذي رائحة اما بان يتحرر منه بخار متكيف بكيفية

الرائحة ويخالط بالهواء واما بان يتعدى الهواء بسبب مجاورة ذي الرائحة
لقبول رائحته مثل رائحته فيحدث فيه تلك الرائحة من غير ان يصل وصعود وصل
ذلك الهواء المتكيف بتلك الرائحة وتكيفها بها يتصل فيها القوة المدركة
فتدرك الملاقاة يكون شما ولا يجوز ان يقال ان الرائحة ينفصل من ذي الرائحة
الى الهواء لان الانتقال محال على العرض وقد ذهب الى انه اجزاء تتحلل
من جسم ذي الرائحة وتنحو وتخالط الهواء المتوسط بانه لو لم يكن كذلك لما كان
الحرارة تهيج الروائح بسبب الدلك والسحق ولما كان الرد ... واصح
انه هذا الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير مخالطة اجزاء الجسم
ذي الرائحة بانه لو كانت الروائح التي علاوة المحافل انما تكون بسبب
تحلل الشيء منه لوجب ان ينقص وزنه وينقل حجمه وليس الامر كذلك
والحق ان لا استحالة فيه مدخلا قال الشارح ومنها الذوق الى قوله فتحيله
اعلم ان حس الذوق قوة مودعة في العصبة المبسوطة على ظاهر اللسان
التي هي من جملة الزوج الثالث من الاعصاب التي تنبت من الدماغ فاذا
تكيفت الرطوبة التي في الفم بكيفية طعم والتصقت تلك الرطوبة بتلك العصبة
فتدرك القوة الذائقة ذلك الطعم فذلك الادراك يسمى ذوقا واعلم ان
الذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي اللمس بل لا بد من متوسط وهو الرطوبة
اللعابية المنبعثة عن الملعبة ليتصل الطعوم ويجب ان تكون تلك الرطوبة خالية
عن طعم في ذاتها ليصلح لهذه الفائدة لانه لو كان لها طعم لادى طعمها
الى المدرك او طعما مركبا من طعمها وطعم غيرها ولا استحال ادراك طعم
الشيء وحده فلاجل هذا اختلف عدم الطعم وطلعت الضالة ... السابع
النفس والمعاء من حرارة الحلوان قال الشارح ومنها اللمس الى قوله في الذات المعتبر

فيها المباحث الاول في حس اللمس هو قوة منبثة في جميع البشرة واللحم تدرك
بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة
والملاسة والخفة والثقل ومبادي هذه القوة من الدماغ ومنفذها الى النخاع ثم
تصل الى جميع اجزاء الجلد واللحم بتوسط الاعصاب النابتة من الدماغ والنخاع
والارواح التي فيها وهي اجسام لطيفة بخارية متولدة من القلب وتصعد منه
في الشرايين الى الدماغ ثم تنفذ في الاعصاب وتنتشر في جميع اجزاء الجلد واللحم
وهذه الارواح حاملة لتلك القوة وموصلة لها الى جميع الاعضاء واجزاء الجلد
واللحم وهذه الاعصاب الى تلك القوة فاذا انفعلت الآلة من الجسم
الملموس وتكيفت بكيفية مناسبة لكيفيته اي مشابهة لها من حرارة او برودة او غير
ذلك ادركها تلك القوة فعلى هذا يكون لمسا ويحال يكون كيفية الملموس
مخالفة لكيفية الجلد فلو كانت مشابهة لها مثلا اذا اخذ لو كانت مشابهة له في الحرارة
او البرودة لم ينفعل منه الجلد فلا يحس به كالمدقوق فانه لا يحس من الحرارة
لا يدرك حرارة حماه البحث الثاني هذه القوة قوة واحدة مدركة لجميع ما ذكرنا
ام قوى مختلفة يدرك كل واحد كيفية مخصوصة وصعدوا الى انها اربعة
الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس
والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على انه اذا
اختلفت المدركات تختلف الادراكات فوجب ان تختلف مباديها وهي
القوى فان القوة الواحدة لا يصدر عنها افعال مختلفة ولو لم تكن هذه
القوى لما كانت واحدة طبيعيا وانها واحدة واني ذلك لا يوجب تعدد
القوة اذا اختلفت الادراكات والمدرك فان قوة الذوق واللمس موجودتان
في اللسان والتهما واحدة وهي العصبة المبسوطة على جرم اللسان لا تعلم

ان يقال ان القوة المدركة للطعم هي بعينها مدركة الحرارة وذلك المطعوم او
برودة بل يجب ان يقال ان الطعوم والحرارة لما كان صنفين مختلفين وجب
ان يكون ادراكها بقوتين مختلفتين فكذلك الثقل والخشونة والصلابة
وغيرها مما يدرك باللمس اصناف مختلفة وجب ان يكون ادراكها بقوى مختلفة
وان الحدت الى الكل قال الشيخ والمحسوسات التي تقوى على المراة البصر
لا بهن الحواس الظاهرة ذكران معنى ادراكها هو انطباع صورة المدرك
بها في آلاتها وهو بناء على ان الادراك عبارة عن انطباع صور المدرك
في ذات المدرك قوله وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر محصله
ان انطباع المدرك في آلات هذه الحواس واتصال الحاسة بالمحسوس كالظاهر
في هذه القوى الثلث قوله واما البصر فمختلط فيه خلاف هذا اعلم ان الشيخ
ذكر مذهبين في الابصار الاول مذهب من قال انه يخرج من العين شعاع ممتد
الى الشيء المبصر فيبصر ذلك الشيء بسبب ذلك اتصال الشعاع به فيها مدركا
والثاني مذهب من قال انه عبارة عن انطباع صورة المرئي الجليدية وقد
شرحناه فيما قبل قال الشيخ وما يدل الى قوله يحبسه البصر قوله وما يدل على
بطلان الراي الاول ان ذلك الخارج اما ان يكون جسما او لا يكون جسما
فعلى انه لو كان الابصار بخروج الشعاع عن العين لكان ذلك الخارج
اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بخروج
الشعاع من العين وان لم يكن جسما بمعنى الحركة والانتقال عليه باطل الى قوله
تلك الكيفية خرج من البصر المراد منه ابطال القسم وهو ان لا يكون ذلك
الخارج جسما اعلم انه احتج على بطلان كون ذلك الخارج جسما بوجوه الحجة الاولى
قوله وذلك انه اما ان يخرج واتصاله باسب الى قوله وهذه الآلة والقدير هذه

الحجة هو ان نقول ان الشعاع الذي خرج من العين اما ان يكون خرج من العين
وانفصل بالمرئي متصلا بالعين واما ان ينفصل عن العين والقسم الاول
من وجهين احدهما انه يلزم اما ان اراها نصف كرة العالم يكون في بصرها
جسم يبلغ مقداره ان يكون متصلا بالعين طلابنا لنصف كرة العالم ومنبسطا
وذلك محال وثانيهما ان هذا الجسم العظيم اما ان يدخل في الملاء واما ان
يدخل في الخلاء فان دخل في الملاء لزم ان يقال انه ضغط الهواء والافلاك
او دفعها او دخل فيها وهذا معلوم البطلان بالضرورة والخلاء
محال ايضا ومحال ان ينفصل عن العين لانه اما ان يقال انها تنبسط
وتفرق واما ان يقال انه يتصل ويتحد بالهواء والافلاك حتى يصير الكل
شيئا واحدا والقسم الاول محال والا لزم ان يرى الحيوان شيئا منفصلا
منتشرا فيجب ان يرى المواضع التي يقع عليها الشعاع دون ما لا يقع
والقسم الثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون كما لو احسسنا والقائلون
بالشعاع اذا انفصل عن العين وجب ان لا يحصل به الاحساس كما لا يحصل
اللمس باليد المنقطع واتصال الشعاع الخارج كيف يحصل بالهواء والافلاك
ويتحد بها هذا غير معقول قال الشارح وكذا الى قوله هو مرادي المصنف
اعلم ان القائلين بالشعاع لما علموا ان هذا القول بخروج شعاع من الحدقة
متصل بالمرئي غير معقول زعموا ان اتصال ذلك الشعاع بالهواء المتصل بالمرئي
والشيخ ذكر هذا الكلام في ابطال هذا القول وتقريره ان الشعاع
الخارج من العين لو احال هذا الهواء الى كيفية صالحة لان يحصل عنده الابصار
لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد فكان يجب
ان يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب باطل قال

الشارح ثم هذا الى قوله عندهم المصنف هذه حجة اخرى على ان الشعاع الخارج يمتنع
ان يكون جسما لان حركته اما ان تكون بالارادة واما ان تكون بالطبع ومحال
ان تكون بالارادة والا لزم ان يقال اما عند التحديق نصدر ان لا نريد معلوم
ان هذا باطل ومع ان تكون تلك الحركة الطبيعية لان الحركة الطبيعية لا تكون
الا الى جهة واحدة فكان يلزم ان لا نرى المرائي الا من جهة واحدة قال
الشارح ثم الكلام الى قوله فلا نرى المصنف هذه حجة اخرى على الابصار ليس بخروج
الشعاع عن العين بل بالانطباع فيجب المرئي في الظلمة ولو فرضنا هواء لو كان
بسبب خروج الشعاع من الحدقة لكم بعد المرئي عن الرائي موضعا لان
المرائي اصغر مما هو عليه لان الخارج منه ملاقيه ويشتمل عليه واما اذا كان الابصار
بسبب الانطباع فالشيخ في الظلمة كان بعد المرئي موضعا لان يرى اصغر مما له
هندسي ذكره اوقليدس في كتاب
المناظر قال ولتكن دائرة ا
نقطة ح وسطها ولتكن بره اقرب
من ط الحد نقطة ح ولنخرج من
ح خطين الى د ه على شكل مثلث نقطة
دائرة الحد على اب ونخرج خطين
اخرين من ح الى ح ط فيقطعان الدائرة على د ر فيكون زاوية اجرب اكبر
من زاوية الشيء الذي في الصغرى اصغر من الذي في الكبرى واجعلها موضع
الابصار الزاوية اما اذا جعلنا القاعدة موضعا له وجب ان يرى المراة
كما هو قال الشارح واما القسم الى قوله ذكرناه المصنف لما فرغ من ابطال القسم الاول
وهو ان يكون الشعاع الخارج جسما شرع في ابطال القسم الثاني وهو

بصار

ان يكون ذلك عرضا وقد بينا استحالة ذلك على استحالة انتقال الاعراض والشيخ ابطله
بوجه آخر ايضا وذلك لان لهم ان يقولوا نحن لا ندعي ان الشعاع يخرج من العين
ويتصل بالمرئي بل ندعي ان الشعاع يحيل الهواء المتصل بالمرئي الى المرئي عند
ذلك وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكره من الحركة على العرض والشيخ ابطل ذلك
بان قال لو كان الامر كذلك لوجب ان يكون كلما اكثر الناظرون كانت هذه
الاحالة والاستحالة اقوى قال الشيخ ثم يكون الى قوله الى المحسوس اقول
هذه حجة اخرى على استحالة القول بخروج الشعاع من العين وهو انه لو كان الامر
كذلك لكان الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي اما ان يكون مؤديا عرضا حاسا
واما ان يكون حاسا والقسم الاول هو الذي يقول ان الابصار عنده
الحدقة والقسم الثاني محال اما اولا فلانه يلزم ما ذكرنا وهو انه متى كثر
الناظرون وجب ان يقوى الابصار واما ثانيا فلانه حينئذ يلزم انه اذا كان
ريح واضطراب في الهواء ان يتشوش علينا الابصار ويتصل بالابصار
الغير المقابلة للوجه وكان يجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصاله
به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج بسبب
القرع لا جرم يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى قوله واذا
ليس الابصار بخروج شيء منا الى المحسوس فهو اذن بورود شيء من المحسوس علينا
لما ذكر البراهين على ابطال القول بخروج الشعاع صرح بان الحق القول
بالانطباع قال الشيخ فهو اذن الى قوله معطلة اقول هذه حجة على ان الحق
ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية وبيانها هو انه لولا
ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية والا لكانت خلقة
العين على طبقاتها ورطوباتها وشكلها ما كان كل واحد منها وهيئته معطلة

وبيان ذلك هو ان الحكمة في كون الجليدية صافية ان يتصل اليها الالوان
والحكمة في تفرطحها انها لو كانت مستديرة خالصة لما يلقى من المحسوس الشيء
الكثير لما عرضت فلما صار الملاقي منها للمحسوس مقدارا اكبر او لما وقعت
العنبية في وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية ولم
ينقب القرنية لانها رقيق شفاف فلا يمنع الضوء والشبح الذي
يؤديه الهواء من النفوذ واجل الثقب حتى يصل الى الجليدية قال الشيخ واما
القوى الى قوله البتة اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة في الظاهر اعني الحواس
الخمس الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة في الباطن وهي الحواس الخمس
الباطنة في بيان القوى المدركة في الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة
ونحن نلخصها في ابحاث البحث الاول في تقسيمها فنقول القوة المدركة في الباطن
اما ان يكون مدركا فقط واما ان يكون مدركا ومتصرفا معا والمدرك
فقط اما ان يدرك الصور الجزئية واما ان يدرك المعاني الجزئية واعني
بالصور الجزئية الخيال الحاصل عن صورة زيد وعمرو وبالمعنى الجزئي مثل
ادراك ان هذا الشخص حبيب وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور
الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها
والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحد منهما بيت العدد خزانة
فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم الحافظة فهذه قوى اربعة
واما القوة المدركة المتصرفة وهي التي من شأنها ان تتصرف في المدركات
الجزئية وفي الخزائن بالتركيب والتفصيل مثل ان تركب صورة انسان ذي طير
وجبالا من ياقوت وبحارا من زئبق ثم ان هذه القوة ان تصرف طاعة للعقل
سميت مفكرة وان تصرف طاعة للوهم سميت متخيلة فهذه تفصيلها

نلخصها

القوى الخمس الباطنة في القوة بين إدراك الصور وإدراك المعاني وهو مذكور
في الكتاب على وجه لا يحتاج إلى الشرح البحث الثالث في شرح هذه القوى على
التفصيل قوله ثم القوى المدركة الحيوانية قوة فنطاسيا والحس المشترك
اعلم أن الحس المشترك قوة يحصل جميع المحسوسات بتأدية الحواس الظاهرة
إليها محسوساتها ومحلها البطن الأول من الدماغ والشيخ لم يذكر حجة على إثبات
هذه القوة في هذا الكتاب لكن ذكرها في سائر كتبه حججا عليها ومما احتج
هو أنه لو لم يكن قوة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نحكم عليهما بأنه
هذا ذاك وليس ذاك قال الفاضل على الشيخ لا يدل على الحصر المقتضي على ما يحل
صور هذه المحسوسات لا يخ إما أن يكون النفس وإما أن يكون قوة أخرى لا جائز
أن يكون ذلك هو النفس لأن النفس لا يدرك المحسوسات بذاتها فإذن
المدرك لها قوى أخرى جسمانية وظاهر أنها ليست من الحواس الظاهرة فإذن
هي قوة أخرى هي مجمع المحسوسات **قال الشيخ** ثم الخيال إلى قوله حفظه **التفسير**
ثم بعد هذه القوة قوة تحفظ الصورة المرتسمة في الحس المشترك واحتج على
أنها مغايرة للحس المشترك بأن الحس المشترك له قوة قبول الصورة والخيال له
قوة حفظها وقوة القبول غير الحفظ فإن الماء له قوة القبول وليس له
قوة الحفظ ومحل هذه القوة آخر البطن المقدم من الدماغ **قال الشيخ** ثم
القوة إلى قوله بحسب الاختيار **التفسير** أقول لنا قوة أخرى من شأنها أن تركب
الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض لا على الوجه
الذي يوجد في الخارج مثلا تركب حيوانا نصفه غير ونصفه إنسان ومحلها البطن
الأوسط من الدماغ عند الدودة وشرح هذه الدودة في الطب **قال**
الشيخ ثم القوة الوهمية إلى قوله في الطبيعيات **التفسير** هذا الكلام ظاهر غني

ما لا يتصر

عن الشرح الثاني أن هنا أبحاثا الأول أن النفس هي هذه القوى أم أمر
آخر يترتب عليه هذه القوى ولم يحتج الشيخ على أنها أمر مغاير لهذه القوى
والثاني المدرك لهذه المدركات النفس الناطقة أم المدرك لها قوى جسمانية
مختلفة وأشار الشيخ وأستاذنا قدس الله روحه أن المدرك لها هو النفس
فقط وليس لقوة جسمانية إدراك والحق أن المدرك لها هي النفس لكن
مع اعتبار لا بد منها هذه القوى الجسمانية قوله وأما الذوق فضروري
أن يخلق في كل حيوان أقول اللائق بهذا الكلام أن يذكر عند القوى
الظاهرة فنقول أما أن الذوق ضروري للحيوان فلأن بدن الحيوان مركب
من حار ورطب والحار يحلل دائما في الرطب فيتحلل منه شيئا فلو لم يعد بدل
ما يتحلل منه شيء لأدى بذلك إلى الضعف ولا نم إلى الموت فأما وروده
إنما يحصل بالأغذية والأغذية إنما تتم بقوة الذوق فثبت أن الذوق
ضروري للحيوان وأما اللمس ضروري فلأن لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة
والبرودة لو زاد عليها أو نقص عنها لما بقي حيا فالحيوان إن أدرك
بقوة اللامسة أن الحر أو البرد زاد على ما يلائم مزاجه هرب عنه لئلا يفسد
مزاجه فدفع الضار وجلب النافع ضروري للحيوان فإذن ما سوى القوتين
ضرورتين **قال الشيخ** وأما العقل إلى قوله أصلا حجة **التفسير** لما فرغ من بيان
القوى النفس الحيوانية شرع في بيان قوى النفس الإنسانية المسماة بالنفس
الناطقة ثم هنا مسألتان المسألة الأولى في أن تسمية النفس الإنسانية
بالنفس الناطقة يحصل اللفظ من غير إفادة فائدة معنوية أم هو اسم يفيد فائدة
معنوية ظاهر كلام الشيخ في كتاب العيون يدل على أنه يحصل اللفظ وشيخنا
رحمه الله عليه إلى أنه يفيد فائدة معنوية معقولة وبيانه وهو أن الإمام إدراك

سبيلها أن يمكنه أن يعرف غيره ما في ضميره بلفظ دال عليه وإما أن لا يمكنه
ذلك والثاني حال الحيوان العجم فإنه يدرك أمورا كثيرة مما يلائمها أو ينافرها
ولا يمكنها التعبير عنها والأول هو الإنسان فإنه إذا أدرك شيئا أمكنه
أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك ثم إن طرق هذا التعريف كثيرة منها
النطق والعبارة ومنها الإشارة ومنها الكتابة لكن أتمها هو النطق
فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الإنسان قادرا على تفهيم غيره ما في ضميره
من الأحوال المحصلة والإدراكات المناسبة فظهر أن هذا الاسم مقصود لذاته
معونة المسألة الثالثة في شرح القوة العملية اعلم أن للنفس الناطقة قوتين
أحداهما عملية والثانية علمية ويطلق على كل واحد منهما العقل بالاشتراك
فيقال عقل عملي أما القوة العملية فقال هي مبدأ حركة لبدن الإنسان
إلى الأفعال الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية والمعنى أن
هذه القوى تحضر بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما
ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا أو شرا ويكون ذلك بضرب من القياس
والتأمل صحيحا كان أو سقيما وغايته أن يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل
الأمور الممكنة لأن الواجب والممتنع لا تردد في كيفية إيجادهما أو عدمهما
وكذلك الماضي والحاضر لا تردد في إيجادهما بل التردد في كيفية إيجاد الأمور
الممكنة المستقبلة وإذا أحكمت هذه القوة مع حكمها حركة القوة الباعثة
إلى تحريك البدن ويكون هذه القوة تستمد من القوة المدركة للكليات فمنها
يأخذ المقدمات الكبرى فيما تروي وتنتج في الجزئيات قال الشيخ وأما اعتبارها
إلى قوله النطق التفسير أما القوة الحيوانية النزوعية فقد عرفتها وقد تحدث فيها
من القوة العملية هيئات خاصة بالإنسان يكون بها سريعة الفعل والانفعال

أما الخجل فهي حالة تحصل للإنسان متى علم أن غيره علم منه أنه أقدم على قبيح والتعجب
وهو حالة تتبع إدراك الأشياء النادرة ويتبعها الضحك وهذه من خواص
النفس الناطقة لكن حصول هذه الأمور كما يشاركها القوة النزوعية الحيوانية
ومن الأفعال التي لها مشاركة القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة العقل
والروية فيما ينبغي أن يفعل ومما لا ينبغي أن لا يفعل بحسب الاختيار ومن
هذا استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالصناعات والفلاحة
قال الشيخ وهذه القوة إلى قوله فضيلة التفسير ينبغي أن يكون هذه القوة عالية
قاهرة للقوى البدنية ضابطة لها بحسب إشارة القوى النظرية ولا تستولي
عليها شيء من القوى البدنية لأنه لو استولت عليها القوة الشهوانية والغضبية
هي لها كان بالبهائم أشبه منها بالناس لأن مقصوده ودواعيه إذ انصرفت إلى
استيفاء الشهوات واللذات الجسمانية وهذه عادة البهائم وإن استولت عليها
القوة الغضبية وما يعادلها كان الإنسان أشبه بالسباع منه بالناس
فيكون عادته الإيذاء والضرب والتسرع إلى الغضب والانتقام وبالجملة
ينبغي أن يحدث في هذه القوة من القوى البدنية ملكة الاستيلاء لها على
أن يكون تلك القوى منقادة ويكون ذلك لأن الإنسان موصوف بأخلاق
رذيلة فيكون للإنسان فضائل وأخلاق حسنة قال الشيخ وقد يكون إلى قوله ديسا
التفسير اعلم أن الخلق حال للنفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا
اختيار وجميع أخلاق تصدر عن قوى النفس والبدن لكن إن كانت القوة
العاقلة للنفس غالبة على القوى البدنية كانت الأخلاق حسنة وهي كانت
هي الحالة عليها كانت الأخلاق رديئة وتمام الكلام في هذا الباب يطلب
من كتب الأخلاق قال الشيخ وأما القوة إلى قوله هذا العقد التفسير لما فرغ من بيان

القوة العملية شرع في بيان القوة العقلية وهي المسماة بالعقل النظري وكان
اللائق أن يقدم ذكرها على القوة العملية وهي قوة للنفس بها تدرك
الأمور الكلية المجردة عن المواد سواء كانت مجردة بذاتها أو بتجريدنا
إياها قال الشيخ وهذه القوة إلى قوله للوجود كله أقول الغرض من هذا الكلام
بيان مراتب النفس الناطقة في القوة العاقلة فنقول القوة العقلية نسبتها إلى
الصور الكلية المجردة فقط وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد
يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له والقوة يقال على ثلثة أوجه
قوة مطلقة هيولانية وهو الاستعداد المطلق من غير فعل ما كقوة الطفل
على الكتابة وقوة ممكنة وهو استعداد مع فعل ما كقوة الطفل بعد ما تعلم
بسائط الحروف وقوة تسمى ملكة وهو الاستعداد التام ويمكن له أن يفعل
متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب وإذا عرفت هذا فالقوة النظرية قد يكون
نسبتها إلى الصورة نسبة الاستعداد المطلق وتسمى عقلا هيولانيا وإذا
حصلت فيها المعقولات الأولى التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية
المكتسبة وصارت مخزونة غير حاضرة لكن متى شاءت استحضرتها سميت عقلا بالفعل
وإن كانت حاضرة عنده بالفعل كأنها يشاهدها سميت عقلا مستفادا
وبها يتم النوع الإنساني ويتشبه بالمبادئ الأولى للوجود كله أي
المجردات العقلية وينبغي أن يعلم أن المخرج لها إلى الفعل في هذه المراتب هو
العقل الفعال قال الشيخ واعلم إلى قوله القوة القدسية أقول الغرض من هذا الفصل بيان
القوة القدسية وملخص هذا الكلام هو أن تفاوت الناس في الاستعداد
من الأولى بالنسبة إلى النظريات مراتب منهم من له عقل بعد هذا الاستعداد حتى
لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء من تخريج وتعليم حتى

كأنه يعرف كل شيء من نفسه ومنهم من ليس له استعداد أصلا حتى لو اكتسب طول
عمره على مسلسله لم يدركها وإذا كانت هذه الدرجات متفاوتة فلا استبعاد أن يكون
نفس بالغة في الدرجة القصوى في القوة وشرعة الاستعداد للإدراك
المعقولات بحيث يعلم كل شيء من نفسه ومنهم من ليس له استعداد أصلا حتى
لو اكتسب طول عمره على مسلسله لم يدركها وإذا كانت هذه الدرجات متفاوتة
فلا استبعاد أن يكون نفس بالغة في الدرجة القصوى في القوة وشرعة الاستعداد
لإدراك المعقولات بحيث يعلم كل شيء من نفسه لا بتعلمه بل بحدس يشتمل على
حدود وسطى منه إما دفعة في زمان واحد وإما دفعات في أزمنة شتى وهي
القوة القدسية التي ناسبت روح القدس فيفيض عليها جميع المعقولات
ربما يحتاج إليه في تكميل القوة العملية بالدرجة منها القوة وربما يفيض عليها
وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة وكلمات
مسموعة فيعبر عن الصور المحسوسة بملك في صورة رجل وعن الكلام بوحي في
صورة وعن الكلام بوحي في صورة وعن الكلام بوحي في صورة عنا
ومما يحقق الكلام هو أن الأمور المعقولة المكتسبة إنما تكتسب بتوسط
الحد الأوسط ثم ذلك الحد الأوسط إما أن يحصل بالحدس أو بالتعليم
والتعليم لا بد وأن ينتهي إلى الحدس بالآخرة وهو أن يتعلم من تلقاء
النفس وإلا لتسلسل إلى غير نهاية وهو محال فإذا الإنسان يكون له حدس
من نفسه ويتفاوت الناس في ذهنهم من غير تعليم وهذا الحدس متفاوت
بالكم والكيف أما الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر استحضارا للحدود الوسطى
وأما الكيف فلأن بعض الناس أسرع انتقالا من المبادئ إلى الموالي
قال الشيخ فأعظم إلى قوله القوى النفسانية لما فرغ من بيان النفسانية الحيوانية

والطبيعة إذ أن من كيفية خدمة بعضها لبعض واعلم أن هذه القوى بعضها
مخدومة وبعضها خادمة وبعبارة أخرى بعضها رئيس وبعضها مرؤوس
فالرئيس المخدوم منها العقل المستفاد ومن العقل المستفاد العقل القدسي
وإذا وقف على هذه القوى وترتيب بعضها على البعض عرف كيفية خدمة
بعضها لبعض وقد سبق ذلك قال الشيخ وتنبيه إلى قوله التنبيه الغرض من
هذا الكلام بيان كيفية تجريد المدركات من المحسوسة إلى التجرد والمحض كلامه
أن نقول لا يشكل أن الماهية الإنسانية من حيث هي الإنسانية طبيعة لا يمنع
نفس تصورها من أن تشترك فيها كثيرون من أشخاص النوع ثم إن تلك الطبيعة
لا تقتضي التوحد ولا التكثر لأنها لو كانت مقتضية للتكثر لما صدقت
على الواحد ولو كانت مقتضية للتوحد لما صدقت على الكثير ولما صدقت
على الأمرين علم أنه لا تقتضي واحدا منهما ثم إن هذه الطبيعة إذا كانت
في مادة جسمية تقارنها مقدار من الكيف والكم والأين والوضع وهي
أمور غريبة عن طبيعتها عارضة لها لأنها لو كانت مقتضية لها على
قدر منها لوجب اشتراك جميع الناس في ذلك القدر من الكم والكيف والأين
والوضع ثم إن الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الإنسانية مع هذه اللواحق
الغريبة ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة وإذا زالت تلك النسبة بطل
ذلك الأخذ لأنه لا يمكنه أن يثبت تلك الصورة إذا غابت المادة
فيكون كأنه لم ينزع الصورة نزعا محكما وأما الخيال فإنه هو الصورة
المنزوعة عن المادة نزوعا أشد وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا
يحتاج في وجودها إلى وجود مادة لأن المادة وإن غابت وبطلت
فإن الصورة قد تكون ثابتة في الخيال إلا أنه لم يجردها عن لواحق المادة

لأنه لا يمكنه أن يتخيل الإنسان إلا مع وضع وكيف ومقدار معين أما الوهم
فإنه تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي
في ذواتها مادية وإن عرض لها أن تكون في مادة لأن الشر والخير والموافق
والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الأمور بالذات مادية لاستحال
وجودها في غير الجسم إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما أي
مجردا عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة
الخيال وأما القوة العاقلة فإنها تأخذ الصورة أخذا مجردا عن المادة من
كل وجه أما ما هو مجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر وأما ما هو موجود
في المادة فإن العقل ينزع تلك الصورة عن موادها ولواحق موادها
نزعا تاما محكما ويأخذها أخذا مجردا حتى يكون إنسانا يصلح أن يكون مقولا
على كثيرين فهذه مراتب التجريد للقوى الحسية والخيالية والعقلية ولنرجع
إلى شرح المتن قوله ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك
بنحو ما يعني أن كل إدراك فهو أخذ صورة عن المادة بتجريد أما القائل
أن يقول لم لم يجزم الشيخ بأن الإدراك هو أخذ صورة المدرك قوله إلا
أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة ظاهر قوله ولو كانت الإنسانية
موجودة لزيد لأجل أنها إنسانية لما كانت لعمرو ومعناه أن طبيعة الإنسانية
مقتضية للوحدة لما كان الإنسان إلا واحدا قوله فأول إحدى العوارض
التي تعرض للصورة الإنسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام معناه
أن الكثرة والانقسام والوحدة عارضة لماهية الإنسان قال الشيخ وكل
إلى قوله الشرح التنبيه الغرض من هذا الكلام بيان أن النفس الناطقة
لا تدرك الجزئيات بواسطة قوى مخصوصة في آلات جسمانية فقدم بيان المدركات

الظاهر وهي الحواس الخمس الظاهرة واحتج عليه بان ادراك هذه المحسوسات يتوقف
على حضورها وحضورها للجسم انما يكون عند جسم واما ما ليس بجسم فلا يكون
للجسم بالنسبة اليه الحضور وعدم الحضور فان المدرك لهذه المحسوسات
جسم او قوة في جسم قال الشيخ واما المدرك الى قوله الصانع الحكيم البصر العرض
من هذا الكلام هو ان النفس لقوة جسمانية وقد احتج على هذا المطلوب بهذا
الكلام وملخصه نتخيل مربعا نسميه مربع ا ب ج د ونتخيل على طرفيه مربعين
متساويين في الصورة فهذا مفعول لا شك ان هذين المربعين الطرفين كل واحد
منهما مغاير للآخر في الخيال
وهو متميز في الوضع عنه فهذا
التمايز لا يخلو اما ان يكون للصورة
المربعة او لامر لازم لها
او لامر عارض لها محال ان يكون للصورة المربعة لانا فرضناهما متساويين
في الصورة ومحال ان يكون لامر لازم لصورة المربعة لان لازم النوع الواحد
غير مختلف لان ما لزم احدهما لزم الاخر ولما بطل القسمان الاولان بقي انه
لامر عارض لها فيحتمل لازم ثم نقول فيوجب ذلك العارض المميز لا يخلو اما ان
يتوقف على فرض فارض واعتبار معتبر واما لا يتوقف ولا جائز ان يتوقف
عليه لانا اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين متساويا للاخر
الى ان نوقع فيه عارضا ليس في الاخر واما ثانيا فلانا لا نمكن للعارض
ذلك لا لعدم اشارة عن غيره بسبب ذلك العارض للمعروض لزم المعروض
لزم الدور واما ان كان اختصاصه بذلك العارض غير متوقف على فرض فارض
فذلك لا بد وان يكون بسبب الحامل وذلك الحامل اما ان يكون هو المادة

الخارجة

الخارجية حتى يكون كانه شكل مربع عن موجود هو بهذا الحال وذلك محال
اما اولا فلانه كثيرا ما يتخيل ما ليس موجودا في الخارج مع انه لا يمكن حصول
النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلان محل المربعين الخياليين لو كان واحدا
لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر والا لاستحال
ان يختص احدهما بعارض يتميز عن الاخر وهذا الاختصاص الا اذا كان محل المتخيل
جسما او قوة في جسم ولنرجع الى شرح المتن قوله واما المدرك للصورة الخيالية
الخيالية المرتسمة في قوة جسمانية قوله ولنفرض الصور المرتسمة الى قوله ولنتخيل صورة
زيد الى صورة مربع لقائل ان يقول لم لا نتخيل صورة زيد الى صورة المربع
الذي ذكرها الفائدة ذلك قوله ولنتخيل متصلا بها او اي ابعد منها كل
جزء الى قوله صورة شكل جزء واحد بالعدد في الخيال معناه لنفرض على جانبي
مربع ا ب ج د مربعين متساويين في الصورة متمايزين بالعدد في الخيال قوله
فنقول ان مربع ا ب ... وقع عن ابا العدد لا يخطى الى قوله او يكون للمادة التي
الطرح فيها معناه ان امتياز احد هذين المربعين عن الاخر بالوضع في
الخيال لا يخلو اما ان يكون لصورة المربعة او لامر عارض مغاير لصورة
المربعة او للمادة التي انطبعت فيها ولقائل ان يقول هذا التقسيم غير
منحصر بل التقسيم الصحيح هو ان يقال هذا الامتياز اما ان يكون للماهية
او لامر خارج عن الماهية ثم ذلك الامر الخارجي اما ان يكون لازما للماهية
واما ان يكون عارضا مفارقا واما ان لا يكون قوله لا يجوز ان يكون مغايرة
لمربعية الصورة هذا الكلام ابطال للقسم الاول وهو ان يكون الامتياز
بمقتضى الماهية قوله ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض خصه معناه ان ذلك
الامتياز يستحيل ان يكون حصوله لعارض يخصه لان ذلك العارض لا يخلو

لأن ما أن يتوقف حصوله على فرض فارض أو لا يتوقف ومحال أن لا يتوقف لأنه
يمكننا تحصيل المربع منقسماً من غير الآخر من غير اعتبار فارض فيه قوله وأما ثانياً
فلأن ذلك العارض إما أن يكون سابقاً لنفسه لذاته معناه إن لم يتوقف
ذلك العارض على فرض فارض فإما أن يكون بالقياس إلى ما هو متحقق في
الوجود وإما أن يكون بالقياس إلى القوة العاقلة وإما أن يكون بالقياس
إلى القوة الخيالية قوله ولا يجوز أن يكون ثابتاً في نفسه من العوارض التي في قوله
ليس كذلك معناه لا يجوز أن يكون الانقسام حاصلاً بأمر عارض للمربع لأن
ذلك العارض إما أن يكون لازماً لما هيته المربع وإما زائلاً ومحال أن يكون لازماً
لأن ما هو لازم لشيء يجب أن يكون لازماً لما يشاركه في الحقيقة قوله والثاني
لا يجوز أن يكون هو في قوة غير متجزئة إلى قوله وهو القوة العاقلة هذا إبطال
لأن يكون الانقسام حاصلاً بالقياس إلى القوة العاقلة وتمامه أن يقال لكن
القوة التي لم تكن متجزئة استحال حصول انقسام أحدهما عن الآخر بأمر عارض
لأحدهما فهو عارض للآخر قوله ولا يجوز أن يكون زائلاً إلى قوله كما معناه
أنه لا يجوز أن يكون الانقسام حاصلاً بأمر زائل لأنه إذا زال ذلك الأمر ارتفع
الانقسام والانقسام حاصل دائماً قوله ولهذا لا يجوز أن يقال إن فرض
العارض جعله بهذا الحال كما يجوز أن يقال في مسألة المعقول إلى قوله في
فرض به أيضاً أو ذاك كذلك معناه أنه لا يجوز أن يقال الانقسام حصل
بأمر عارض يعرضه فارض إذ لو كان كذلك لارتفع الانقسام عند عدم
ذلك العرض قوله وأما في الكلي فهناك أمر يعقوبه العقل واعلم أن هذا
الكلام عن إشكال يتوجه على هذا البرهان وتقريره هو أن ما ذكرتم لأنه
يمكننا أن العقل مربعاً كلياً ونعرفه بكونه منقسماً ويساراً ونميز بين المربع

الأمس والمربع الأيسر والجواب أن المربع الكلي أمر يعرفه العقل بحد الشبه
مع الساتر ويكون ذلك الانقسام لعرضه حتى أنه يمكنه تقسيم ذلك العرض وأما
الذي في الخيال فالانقسام غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذي على
الأيمن لا يمكننا أن نفرض فيه عارضاً نصيره في الخيال بعينه مربعاً آخر
قوله ونقول لا يجوز أن يكون ذلك معناه أنه لا يجوز أن يكون الانقسام
حاصلاً بسبب الموجود الذي أخذ منه خياله لأنه يمكننا أن نتخيل المربع له
وجود في الخارج مع أن النسبة إلى العدم الصرف محال قوله والثاني أنه
ربما لا يوجد المربع منسوباً إلى جسم وللمربع الآخر نسبة معناه أن تخيل المربع
الخيالي لو كان واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجين
أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن لا بد وأن يكون هذا الانقسام بسبب
أن يكون محل أحدهما غير محل الآخر واعلم أن هذا الكلام لأنه غير ضبط
والملخص ما ذكرنا قال الشيخ ومما يستدل إلى قوله أصغر النقش هذه حجة أخرى
على أن الإدراك الخيالي بقوة جسمانية وتلخيصها أن نقول إنا نتخيل الصورة
الخيالية مع تساويهما في النوع متفاوتة في المقدار فبعضها أصغر وبعضها
أكبر فعند ذلك التفاوت إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ منه الصورة وإما أن
يكون بالقياس إلى الصورة وإما أن يكون بالقياس إلى الآلة والأول محال
لأن المتخيلات قد لا تكون موجودة في الخارج والثاني محال لأن الصورة
متساوية في النوع فبقي الثالث وهو أن يكون الصورة تارة في جزء منه
أكبر وتارة في جزء أصغر قال الشيخ والثالث قوله في الوضع النقش هذه
حجة ثالثة على أن إدراك المتخيلات بقوة جسمانية وتلخيصها أنه ليس يمكننا
ذلك في جزء ولو كان الجزء أن لا يتميز في الوضع لكان الأمر

من المقدر والممكن فان الجزآن متميزان في الوضع قال الشيخ ولما علمت انه
الى قوله مثل النقطة اقول هذه حجة على ان الوهم ليس قوة جسمانية وتقريرها ان القول لما
ثبت ان الخيال قوة جسمانية وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون
متعلقا بالصورة جسمانية كذلك قال الشيخ ثم نقول الى قوله سائر المحالات النقطة
لما فرغ من بيان القوى البدنية واثباتها شرع في بيان ان النفس الناطقة التي
هي المدرك للمعقولات ليست جسما ولا قوة في جسم واحتج على هذا بالحجة
الاولى ما ذكره الشيخ وتحت تلخيصه فنقول محل المعقولات ان كان جسما او
صورة في جسم فاما ان يكون طرفا منه غير منقسم واما ان يكون منقسما والقسمان
باطلان فبطل القول بكون محل المعقولات جسما او قوة في جسم والاول محال لان
النقطة لا تخلو اما ان يكون لها امتياز عن المقدار الذي هي نهايته واما لا
يكون فان لم يكن امتنع ان تحل المعقولات فيها وحدها لانه لا يمكن ان يحل فيها
شيء من غير ان يحل في المقدار الذي هي نهايته بل كما ان النقطة طرف ذاتي
لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك
المقدار وكما ان الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض
مع نهايته واما ان فرض ان للنقطة امتيازا عن ذلك المقدار فحينئذ يكون النقطة ذات
جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة مخالفة له فيكون حينئذ منفصلة
عن الخط وللخط نهاية غيرها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام
فيها كالكلام في تلك النقطة فيلزم ان يكون في الخط نقط متتالية اما متناهية
او غير متناهية وذلك محال واستحال اتصال تكون النقط معدودة متمايزة
بالوضع والصادقا ولا … فرضنا خطين ملتقيين بنقطة واحدة فاما
ان يكون النقطة المتوسطة تحجب الطرفين عن التماس واما ان لا تحجبهما …

تحجبهما عن التماس يلزم ان يختص كل واحد منهما بشيء لم يختص به الآخر فيكون النقطة
كلها منقسمة هذا خلف وان لم تحجبهما فحينئذ تتداخل النقط وحينئذ يكون الصورة
المعقولة في جميع النقط ولكن وضع هذه النقط متعددة متباينة عن الخطين
فيلزم ان لا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وذلك محال فثبت انه لا يجوز
ان يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم ومحال ايضا ان يكون محلها
من الجسم شيئا منقسما لان الجسم منقسم فلو حلت فيه صورة معقولة وجب انقسامها
لانقسامه وذلك محال لانه لو انقسمت الصورة المعقولة فاما ان تنقسم الى
جزئين متشابهين او غير متشابهين ومحال ان تنقسم الى جزئين متشابهين لانه لولا
ان لكل واحد من الجزئين وجب ان يكون مخالفا للكل لو جرى ما لان الكل من حيث
هو كل مخالف للجزء من حيث هو جزء وتلك المخالفة تكون بشيء من العوارض
مثل الزيادة في المقدار والعدد فتكون حينئذ للصورة المعقولة شكل
ومقدار وعدد وليس لكل صورة معقولة شكل ومقدار والا لما كانت الصورة
العقلية صالحة لا عقلية لانها لا تكون مجردة اما قوله واظهر من ذلك انه ليس
يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين الى قوله ليس يدل على النقص معنى التمام فنقول
لعل هذا الكلام بعد تلخيصه ليس فيه زيادة معنى لان تلخيصه هو ان يقال ان
كل واحد من الجزئين لا يجوز ان يقال انه غير الكل لان الجزء الثاني اما ان يكون داخلا
في معنى الكل وان يكون داخلا في فان لم يكن وجب ان يكون الكل هو واحد
منهما لا كليهما وان كان داخلا فيه من الواضح ان الجزء مغاير للكل وهذا
واضح لا يحتاج الى بيان فنقول انه لا يجوز ان تنقسم الصورة المعقولة الى
جزئين غير متشابهين لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة في الماهية لكانت
تلك الاجزاء هي الاجناس والفصول لكن يلزم منه محالات احدها ان الجسم

لكنه فرض أجزاء غير متناهية وذلك محال على ما بان والثاني أن نقدر أن
تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات لا أنها لها فلا شك أنها تكون منقسمة
بالفعل فتكون محل كل واحد منهما من الجسم غير محل الآخر فيلزم أن تكون للجسم أجزاء
غير متناهية بالفعل وذلك محال والثالث إذا فرضنا قسمة وقعت من جهة
فلا شك أنه وقع الفصل من جانب والجنس من جانب ثم إذا غيرنا القسمة فأمكن
أن يقع في كل جانب نصف جنس ونصف فصل فتكون ذلك انقساما إلى جزئين
متشابهين وهو باطل وأما أن ينتقل الجنس إلى مكان الفصل والفصل إلى
مكان الجنس فيلزم من ذلك أن يكون فرضنا الوهم موجبا لتغير مكان أجزاء
الصورة العقلية وتكون محالها ومواضعها بحسب إرادة المريدين وعلى أنا
إذا فرضنا قسمين في قسم على هذا الوجه لزم المحال وصورته قوله والقياس
كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أول هذه حجة أخرى على أنه لا يجب أن تكون
كل صورة معقولة منقسمة لأن كل معقول مركب فلا بد وأن ينتهي إلى أجزاء
بسيطة وإلا لكان كل مركب مركبا من أجزاء لا نهاية لها مرة واحدة بل مرارا
لا نهاية لها ومع ذلك فلا بد من البسيط أو لا بد من الكثرة من واحد والواحد
لا يتركب منه والأ البعض وجب أن لا تكون قابلا للقسمة قوله فإذا كان
ليس يمكن الصورة المعقولة إلى آخره لما فرغ من ذكر البرهان صرح بهما بالنتيجة
وهي أنه إذا كان الصورة المعقولة غير منقسمة وثبت أنها لا تحل شيئا منقسما
الجسم وثبت أنها لا يمكن أن تحل طرفا منه غير منقسم صح أن محلها ليس بجسم ولا
أنها لا تحل الجسم لزم منه أنها لا تحل قوة في الجسم لأن القوة الحالة في الجسم
لا بد وأن تنقسم بانقسام محلها قال الشيخ ولنا أن نقول التفسير هذه حجة
ثانية على أن النفس الناطقة لا يجوز أن تكون جسما ولا قوة قائمة بجسم وتلخيصها

أن نقول لا شك أنا ندرك معقولا مجردا عن المواد وعوارضها
أعني الكم والأين والوضع فهذه الصورة المجردة عن
المادة وعوارضها تجردها إما بالقياس إلى الشيء الذي
المأخوذ عنه وإما بالقياس إلى الشيء المجرد الآخذ ومحال
أن تكون بالقياس إلى المأخوذ عنه لأنها في الخارج
ليست كذلك فإذن تجردها بالقياس إلى الآخذ فثبت
أنها مجردة عن الوضع والأين عند وجودها في العقل
قال الشيخ والصادر إلى قوله إلى جزء منه التفسير
هذه حجة أخرى على أنه لا يجوز أن يكون محل العلم بالأشياء
الأحدية منقسما ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات مشوشة
وفيها إضافات لا فائدة منها وتلخيصها أن نقول
العلم بالموجودات التي لا تقبل القسمة يجب أن لا
يكون قابلا للقسمة فوجب أن يكون محل ذلك
لا يقبل القسمة وكل جسم وكل قائم به قابل للقسمة
فوجب أن لا يكون محل ذلك العلم جسما ولا قائما
بجسم فهو إذن جوهر مجرد إنما أنه لا يكون يجوز أن
يكون ذلك العلم منقسما لأنه لو انقسم لكان
إما أن يكون كل جزء من أجزائه علما بذلك المعلوم
وإما أن يكون علما بجزء منه أو لا يكون علما به ولا
بشيء من أجزائه والأقسام كلها باطلة فامتنع
كون ذلك العلم قابلا للقسمة إنما أنه لا يجوز أن

يكون جزء العلم علماً بذلك المعلوم فلأنه يلزم أن
يكون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه وهو
محال وأما أنه لا يجوز أن يكون جزء العلم علماً بجزء ذلك
المعلوم لأنه يلزم أن يكون المعلوم منقسماً وقد
فرضناه غير منقسم وأما أنه لا يجوز أن لا يكون لكل
واحد من أجزاء العلم علماً بكل المعلوم ولا بشيء منه
فإذا اجتمعت تلك الأجزاء فهل حدث عند اجتماعها
أمر زائد على تلك الأجزاء أو لم يحدث فإن لم يحدث
لم يكن ذلك علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه
فلا يكون العلم بشيء علماً هذا خلف فإن حدث
زائد فإما أن يحصل ذلك القسمة وإما أن لا يحصل
فإن حصل عاد التقسيم الأول فيه وإن لم يحصل فهو
المطلوب وأما أنه متى كان العلم غير منقسم وجب
أن يكون محله أيضاً كذلك لأنه إذا كان منقسماً
كان فيه أجزاء وأقسام فإما أن يكون ذلك العلم
حالاً بتلك الأجزاء وإما أن يكون حالاً لكل
واحد منها وإما أن يكون حالاً ببعضها دون
البعض وإما أن لا يكون حالاً لكلها ولا بشيء
منها والأول محال وإلا لزم حلول العرض
الواحد في المحال الكثيرة والثاني أيضاً
محال لما ذكر والثالث محال لأنه إذا لم يكن

ذلك العلم حالاً في كله ولا في شيء لم يكن حالاً فيه
البتة هذا ما تمكنني من تلخيص هذا الكلام وربما
يكون عند غيري أجود منه قوله ومن هذا تبين
أن الصورة العقلية الواحدة إنه لا يجوز أن
المنطبعة في المادة الجسمانية إلى قوله جزء معناه
أن هذا البرهان كما يدل على أن محل الصورة
العقلية الواحدة إنه لا يجوز أن يكون منقسماً
متجزياً في الجهات يدل على أن محل الصورة المنطبعة
في المادة ولا يكون إلا أمراً منقسماً متجزياً
يكون لكل جزء منها نسبة إلى جزء من ذلك
قال الشيخ وأيضاً إلى قوله حده التفسير هذه
حجة أخرى على أن المعقولات الواحد لا تحل في
المنقسم لكن هي هذه الحجة على الوحدة الحاصلة
المنقسم إلى الأجزاء هو تقريرها أن الشيء
المركب من الأجزاء لا بد وأن يحصل لها وحدة
كامنة وهي مما لا ينقسم فالعلم بها لا ينقسم
فلا يحل المنقسم وكل جسم منقسم فإن محل ذلك
العلم ليس بجسم ولا قائم بجسم قال الشيخ وأيضاً
إلى قوله أو بجسم التفسير هذه حجة أخرى على أن
القوة العاقلة غير جسمانية وتلخيصها أن القوة
العاقلة تقوى على أن تحصل معقولات غير متناهية

ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك
فالقوة العاقلة غير جسمانية اما بيان المقدمة
الاولى فان القوة العاقلة تقوى على
ادراك مراتب الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها واما بيان المقدمة الثانية
فقد سبق قال الشيخ ولنقل الى قوله الا آلة
التفسير هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة
غير حالة في آلة جسدانية وغير محتاجة اليها
وجب ان لا تدرك ذاتها ولا آلتها
ولا ادراكها لكنها تدرك ذاتها
وآلتها وادراكها لذاتها وآلتها
فاذن هي غير محتاجة الى الجسمانية
واذا كانت غنية في فعلها عن
مادة وجب ان تكون في وجودها
ايضا غنية لان الموجودية متقدمة
من الموجدية والجزئية واذا كان
محتاجا الى شيء كان المركب
ايضا كذلك قال الشيخ وايضا
الى قوله التفسير هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة

العاقلة ليست منطبعة في آلة وبتخصيصها بهو ان ادراكها لها لانه اما ان يكون لحصول
نفس صورة آلتها عندها واما ان يكون لحصول صورة اخرى وتلك الآلة مساوية
لها لان الصورة مخالفة لماهية العدد وعندنا فان كان لحصول نفس صورة آلتها
فوجب ان يكون تلك القوة مدركة لها دائما وان كان ادراكها لها لاجل
صورة اخرى مغايرة لماهية العدد فاما ان يحل تلك الصورة في تلك القوة
من غير مشاركة الجسم واما ان يكون بمشاركة الجسم فيكون الصورة حالة في نفس
العقلية دون الجسم الذي هو الآلة فان كان الاول كانت القوة العاقلة
قائمة بنفسها مجردة عن الاجسام وهو المطلوب وان كان بمشاركة الجسم
لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين في مادة واحدة وذلك محال وايضا
فالمغايرة بين الشيئين اما في حد واحد اما لاختلاف المواد والاختلاف
بين الكلي والجزئي واما التجريد عن المادة وعدم التجريد عنها وهذه الامور
منتفية والمرجع الى الشرح الذي قوله وايضا لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلتها
لوجود ذاتها هذا الحكم ليس كما ينبغي لان التقسيم الصحيح هو ما ذكرناه وهو الاتمام
الى قسمين قوله فان كان لوجود صورة آلتها معناه ان ادراك القوة العاقلة
لآلتها ان كان لحصول صورة آلتها عندها فتلك الصورة قد ذكرنا معناه
قوله ولا يجوز ان يكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها هذا
التقسيم قد ابطله فيما تقدم وبالجملة انا لا افهم هذا البرهان كما ينبغي والمطلب شرحه
من غيري قال الشيخ وهذا الى قوله لم تحصل التفسير هذه حجة اخرى على
ان القوة العاقلة قائمة بذاتها مجردة لانها لو كانت جسمانية لما ادركت ذا
تها ولا آلتها ولا ادراكها لكن هذا من فصل التمثيل وقد بين في المنطق
مساواة قال الشيخ وانتسابها الى قوله التفسير هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة

عن مطلعه في الآلة ولتقرير ان القوى المدركة الجسمانية تكل من ادامة العمل وكثرة
والامور القوية الشاقة الادراك لو شاهدها بعدها كالضوء الشديد
للبصر والرعد القوي للسمع ولا تقوى على ادراك الضعيف عند ادراك
القوي والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية لكثرة مزاولتها الافعال الكثيرة
تتحلل موادها وذلك يوجب ضعفها والقوة العقلية ليست كذلك فانها لا
تضعف بكثرة التعقلات وتقوى على ادراك الضعيف بعد القوي والقوة
العاقلة ليست بآلية **قال الشيخ** فان عرض الى قوله الامر بالضد **التفسير**
هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال قد يعرض ايضا للقوة العاقلة
كلال وملال في بعض الاوقات ومما السبب في ذلك جوابه سواء سبب
الكلال والملال تكلفها كثرة الافعال لكونها قوة جسمانية **قال الشيخ** وايضا الى قوله
البدنية **التفسير** هذه حجة اخرى على هذا المطلوب وتقريرها ان القوى
البدنية تضعف بعد سن النشو والوقوف وذلك في سن الاربعين فيمن
يكون مزاجه قويا او في خمس وثلثين فيمن اضعف مزاجا والقوة العاقلة
تقوى بعد ذلك في اكثر الامر فلو كانت القوة العاقلة بدنية لوجب دائما
ان تضعف في كل حال والتالي محال فالمقدم مثله قوله لكن يجب ذلك
الا في احوال وموافاة عوائق معناه ليس يجب ضعف القوة العاقلة
الا في بعض الاحوال وعند موانع تمنعها عن فعلها قوله فليس اذن من القوى
البدنية هذه هي نتيجة البرهان **قال الشيخ** واما الى قوله ولا اثر به **التفسير**
هذا الكلام سؤال وجواب وتقرير السؤال هو ان يقال ان الشيخ اذا وقع
في الشيخوخة تعرض خرفا ويزول عقله عن معقولاته وذلك يدل على ان
القوة العاقلة بدنية وحاصل الجواب الذي ذكره الشيخ هو ان ذلك ليس

لان القوة العاقلة بدنية بل ذلك لاشتغاله بسياسة البدن وتدبيره
والاهتمام باصلاحه لان تدبيره اهتمامها بسياسة البدن وتدبيره يشغلها عن
فعلها الخاص بها وهو تشكيك لنا القوة النظرية التي لها قوله فقد ظهر من
اصولنا الذي قررنا ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به لما فرغ منه
الى هنا صرح بالنتيجة الا ان هذه العبارة مختلة لان قيام النفس بالبدن
هو الانطباع فيه والعبارة الصحيحة ان يقال بعد هذه الى ان تبين ان النفس
ليست حالة في البدن ولا عضوا من اعضائه ولا قوة قائمة به **قال الشيخ** فيجب
الى قوله مختصة به **التفسير** يريد ان يبين كيفية تعلق النفس بالبدن واعلم
انه لما ثبت ان تعلق النفس بالبدن ليس تعلق انطباع وان لها تعلقا
به وجب ان يكون التعلق تعلق المحبة والعشق الجبلي الالهامي ولهذا
فانها تكره مفارقة البدن وان كان صحبتها مع طول الصحبة وذلك حادث
لها الى سياسة البدن وتدبيره **قال الشيخ** ثم تقول الى قوله والتعلق
التفسير يريد ان يذكر سببا آخر لتعلق النفس بالبدن وتقريره لا شك
ان النفس في ابتداء خلقتها خالية عن المعلوم والا حلالها لما حصلت واذا
كان كذلك وجب ان يعطي النفس الالات بعينها على اكتساب تلك الكمالات
فعلى هذا تعلق النفس بالبدن كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها
في تحصيل الافعال المختلفة قوله ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة
في اشياء منها معناه ظاهر قوله منها ان يورد عليها الحس الجزئيات معناه
ان النفس الناطقة لا تستعين بالحواس لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات
المحسوسة بذاتها وانما تدركها بواسطة الحواس الظاهرة فالحس يورد
عليها هذه المحسوسات فيحدث لها امور اربعة احدها انها تنتزع من

من المحسوسات المعاني الكلية المفردة المجردة عن المادة ولواحقها وتميز
من الذاتي والعرضي وتمام العدد المشترك الذي هو الجنس وتمام المميز
الذي هو الفصل يحدث للنفس من ذلك ما كونها التصور وذلك باعانة
استعمال الوهم والخيال وثانيها انها اذا حصلت هذه الكليات فتوقع النفس
نسبة بعضها الى البعض الاخر اما بالايجاب واما بالسلب تلك النسبة الواقعة
بين الموضوع والمحمول ان كانت منه بذاتها فهي القضية الاولية وما لم يكن منه
بذاتها فهي الكسبية المحتاجة الى واسطة وثالثها ان الحس يعين النفس ايضا
على تحصيل المقدمات التجربية كما ذكر في المنطق ورابعها العقليات المتواترة
ولا شك انها حاصلة بواسطة حس السمع واعلم ان قوله في تحصيل المقدمات
التجربية هو ان نجد الحس محمولا لازم الحكم لموضوع ما لازم الايجاب
والسلب او ما قاله مشكل لان الحس كيف يدرك العدم والسلب
وملخص مفهوم هذا الكلام هو ان يقال المقدمات التجربية هو ان نجد
بالحس محمولا لازما لموضوعنا دائما او في اكثر الامر او ما لازم نقيضه دائما او
في اكثر الامر لا الاتفاق بل باللزوم فيحصل له اعتقاد مستفاد من الحس
والقياس كما ذكر قوله فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادي
للتصور والتصديق فهذه الكلام ينفع لما تقدم قال الشيخ ثم اذا حصلها
الى قوله من فعلها النفس هذا الكلام مشكل لا اهتدي اليه ثم ان
الشيخ لما اثبت ان النفس الناطقة جوهر مجردة عن المادة قائم بنفسه ذكر
سائر احكامها الحكم الاول انها غير موجودة قبل البدن قال الشيخ
ونقول الى قوله بان لها النفس هذا هو الحجة على ان النفس حادثة
مع حدوث البدن وملخصها هو ان لو كانت النفس الناطقة موجودة

قبل البدن لكانت اما ان يكون كثيرة واما ان يكون واحدة والقسمان باطلان
فبطل القول بكونها موجودة قبل البدن اما الشرطية فبينة بذاتها واما
انها يستحيل ان يكون كثيرة فلان كل واحدة منها لا بد وان يمتاز عن الاخرى وذلك
اما بنفسه او بامر داخل فيها او بامر خارج عنها والقسم الاول والثاني محالان
لان النفوس البشرية متحدة بالنوع والقسم الثالث ايضا ممتنع لان ذلك الخارج
اما ان يكون لازما لماهيته واما ان يكون عارضا ومحال ان يكون لازما لان الماهية
النوعية واحدة وتنفي اللوازم ومحال ان يكون عارضا لان الاختلاف بالعوارض
لا بد وان يكون باختلاف المواد ومادة النفس البدن وقبل البدن لا بدن
فيمتنع ان يكون كثيرة بالعدد ولا محال ان يكون واحدة لانها بعد التعلق
بالبدن فاما ان تبقى واحدة كما كانت واما ان تنقسم وتتبعض ومحال
ان تبقى واحدة لما نعلم ان كل بدن فله نفس خاصة ومحال ان تنقسم
وتتبعض لان ذلك من خواص الجسم وقد بان ان النفس ليس بجسم وقائم
بجسم فاذن النفس انما لم تكن موجودة قبل البدن فاذن هي موجودة
مع البدن هذا ملخص هذا البرهان قوله ويكون البدن الحادث مملكتها
والتها معناه ان تتعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف ويكون
البدن مملكته قوله ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك
البدن لا يستحق حدوثه من المبادي الاولى نزاع طبيعي الى الاستعمال به واستعماله
والاهتمام باحواله معناه انا نعلم ان النفس تحب هذا البدن وتكره
مفارقته وان كان غير منطبعة فيه وسبب ذلك منعه عن التصرف في سائر
الاجسام الا بواسطة قوله فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ
تشخصها يلحق بها من الايات ما تتعين به شخصا معناه ان النفس اذا

اذا صار موجودا صارت مستحقة بعينه فيلحقها هيئات بعضها حصلت
بذلك البدن وقد ذكرنا انه الة لها في تحصيل الكمالات قوله واما بعد مفارقة
البدن فان الانفس قد وجد كل واحد الى آخره اعلم ان هذا جواب عن
سوال يتوجه على الحجة المذكورة وتقرير السوال هو ان يقال لم ذكرتم يعني
ان لا يكون النفس واحدة بعد فساد البدن لانها لو بقيت فاما ان يكون واحدة
او كثيرة والقسمان باطلان بعين ما ذكرتم فبطل كونها باقية والجواب انها باقية
بعد الموت وتكون كثيرة وامتاز كل واحدة منها عن الاخرى حاصل باختلاف
موادها واختلاف ازمنتها واختلاف هيآتها التي حصلت لها بحسب الابدان المختلفة
احوال الحكم الثاني انه لا يموت بموت البدن **قال الشيخ** ونقول الى قوله ولا
يبطل **التقرير** هذه حجة على ان النفس الناطقة لا تفسد بفساد البدن وتلخيصها هو
انه قد ثبت ان النفس يجب حدوثها مع حدوث البدن فلو وجب فسادها
عند فساد البدن لزم اما ان يكون لها تعلق بالاخر او يكون لاحدهما تعلق
فقط والا لا لزم من فساد البدن فساد النفس فان كان لهما تعلق بالاخر فلا
وان يكونا معا وذلك المعية اما ان تكون في الماهية والا لكانت النفس
والبدن متضايفين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية لا في
الماهية بل في امر عرضي فعدم البدن يوجب عدم المعية اما لا يوجب
عدم النفس وان كان لاحدهما تعلق بالاخر فقط فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم في الوجود هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود
هو النفس فذلك التقدم اما بالزمان او بالذات وباطل ان يكون
بالزمان لما قد ثبت ان النفس لا توجد قبل البدن وباطل ان
يكون بالذات لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء فعدمه معلول

عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة
كافية في ايجاب ذلك المعلول فلا تكون العلة علة تامة بل جزء العلة هذا
خلف فيستحيل البدن لو كان معلول النفس لامتنع ان يفسد بذلك البدن
الا بسبب فساد النفس لكنه يفسد باسباب اخر مثل سوء المزاج وسوء التركيب
او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لانه ثبت ان العلل اربع فلو كان البدن علة للنفس فاما
ان يكون علة فاعلية او صورية او مادية او كمالية ومحال ان يكون علة فاعلية
لانه اما ان يكون علة لها بجسميته او لامر زائد على جسميته والاول محال والا لكان
كل جسم كذلك والثاني محال ايضا لان الصورة المادية انما تفعل بمشاركة
الوضع ويستحيل ان يوجد ما لا وضع له وايضا فلان الصورة المادية
قائمة بالمادة فيستحيل ان تعطي الوجود للذات القائمة بنفسها ومحال ان يكون
علة قابلية لها لانا بينا ان النفس غير منطبعة في الجسم ومحال ان يكون علة
صورية او كمالية لها فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذن ليس بين
النفس والبدن تعلق واجب الثبوت فلا يلزم من عدم احدهما عدم الآخر
فهذا ملخص هذه الحجة اما قوله يعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس
فانه اذا حدث مادة بدن يصلح ان يكون آلة النفس ومملكة لها اعلم ان
هذا جواب عن سوال وتقرير السوال هو انكم جعلتم البدن علة لحدوث النفس
وقد ظهر ان البدن ليس علة للنفس بل هو مخصص وتقرير الجواب هو انا
بينا ان علة النفس جوهر مفارق مجرد منزه عن التغير ووجود النفس
حادثة فهذا الجوهر المجرد اذا صدر عنه الفعل بعد ان كان غير صادر
فانه وان يكون لاجل ان شرط الحصول قد حدث في ذلك الوقت

دون ما فعله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا لحدوث فساد كان
الشيء عند فقدانه وجوده عن ذلك الشيء يستحيل ان يكون عدم الشرط موجبا
عدم ذلك الشيء ثم لما كان البدن ومزاجه الذي هو شرط في حدوث
النفس مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات للنفس لذاتها
مساعدا له الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في البدن
وتدبيره على الوجه الاصلح قال الشيخ واقول ايضا الى قوله كلمات الشرح
لما قام الحجة على ان النفس الناطقة لا تفسد لفساد البدن ذكر حجة على انها
لا تفسد اصلا وانه لا يمكن ان تعدم بسبب وتلخيص حجته هو ان يقال ان كل
ما يفسد فان فيه قوة ان يفسد اي من شأنه ان يحصل الفساد ولا شك انه
قبل ان يفسد بالفعل ان يبقى ولا شك ان حصول الفساد مغاير لحصول
الفساد لانه حاصل قبل حصول الفساد والحاصل قبل الشيء لا شك انه مغاير له
فاذن قوة الفساد مغاير لحصول الفساد ولا شك انها تكون حاصلة
حال حصول الفساد فاذن الحامل للفساد اما ان يكون نفس الفاسد
وانتفاء الفاسد واما ان يكون حاصلا مع الفساد فاذن الحامل للفساد
اما ان يكون عين الفاسد واما ان يكون غير الفاسد واما ان يكون
حاصلا مع الفساد فاذن الحامل لقوة الفساد يجب ان يكون جزءا
منه قابلا للفساد فاذن كل ما له قوة الفساد فله جزء يكون محلا لذلك
الفساد وذلك هو المادة كالطين الذي هو مادة الكوز وللطين
محل امكان حدوث صورة الكوز فيه وامكان فساده فسادا صوريا
فاذن لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مادية ومادتها
لو كانت لكانت هي البدن فثبت انها لا مادة لها وبعد ذلك ان

يكون لها مادة فتلك المادة لا تخلو اما ان تكون قابلة للعدم والفساد
او لا فان لا يكون فان كانت قابلة لافتقرت الى مادة اخرى ولزم اما
الدور واما التسلسل او الانتهاء الى مادة غير قابلة للفساد فتلك
المادة جوهر مجرد قائم بذاته ولا نعني بالنفس الا ذلك اما قوله فاما الاسا
المركبة والاسباب البسيطة التي هي قائمة في المركبة تجوز فاعلم ان هذا جواب
عن سؤال على هذا البرهان وتقرير السؤال هو ان يقال ما ذكرتم منتقض
بالمركبات فانها تعدم بالبسائط التي في المركبات وجوابه هو ان امكان
فسادها قائم بموادها واما قوله واقول بقول مطلقا الا انه لا يجوز ان
يجتمع في شيء احدي الذات فيه ان الغسان على العين امكان بقا
الشيء وامكان عدمه قوله فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة
وصورة معناه ان كانت النفس لا تقبل الانقسام بوجه ما وجب ان تكون
يكون مركبة من المادة والصورة والا لكانت قابلة للانقسام وقد فرضناها
غير منقسمة هذا خلف قوله وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر
الذي هو مادته المراد منه ما قررناه واما قوله واما الكائنات التي
تفسد فان الفاسد منها هو المركب فاعلم ان هذا جواب عن سؤال آخر
وهو ان يقال ما ذكرتم منقوض بالصور الكائنة الفاسدة فانها ليست مركبة
من مادة وصورة وجوابه ان امكان فسادها قائم بموادها قوله واما الاصول
فاما ان يكون مادة لا بعينه يستحيل لها للعاقد الفساد جواب عن نقض على حد
التجرد وذلك ان يقال ما ذكرتم منتقض بالمادة فانها محكمة مع ان امكانها
لا يقوم بمادة اخرى وجوابه ان المادة لما كانت باقية اولا وابدا لم يصح
امكانها الى مادة اخرى تقوم امكانها بها بل هو قائم بها قال الشيخ

وقد اوضحنا الى قوله كلاما طويلا التفسير لما اثبت ان النفس الناطقة
باقية بعد فناء الابدان اراد ان يثبت انها لا ينتقل ولا تتعلق ببدن
ببدن آخر وان التناسخ محال وملخص هذه الحجة هو ان محال ان انها لا
تنتقل ولان النفس حادثة وان حدوثها [?] الجوهر المجرد وان صدورها عن علتها
يتوقف على شرط حادث وذلك هو البدن فاذن المقتضي لصدور النفس
عن علتها هو البدن الذي يستحق بصاحبه [?] فاذا وجد البدن وجب البدن
وجب وجود نفس من ذلك المبادي وتعلقت به فلو تعلقت به نفس مستنسخة
لزم اجتماع النفسين على بدن واحد وذلك محال لان كل احد يجد نفسه نفسا
واحدة هذا ملخص كلامه قال الشيخ ونقول ان النفس الى قوله القوى كلها
التفسير الغرض من هذا الكلام اثبات ان النفس الناطقة واحدة وهي مبدأ
لهذه القوى وهي فروعها اما انها واحدة فظاهرة جلية لان كل احد يعلم
بالضرورة ان نفسه واحدة واما انها مبادي لهذه القوى وهي فروعها
فلانه لا شك ان للنفس افعالا مختلفة وتلك الافعال المختلفة مستندة الى
قوى مختلفة وكل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل خاص فالغضبية
لا تنفعل من الامور اللذيذة والشهوانية عن الامور المؤذية والمدركة لا تتأثر
بما يتأثر به القوتين واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه القوى يمنع [?]
بعضها لبعض عن الفعل الا انا لما تفكرنا اختل الحس واذا اشتهينا اختل
الغضب وكذلك الشهوة فلو كان لهذه القوى مبادي مختلفة وانها لا تتأدى
الى مبدأ مشترك بين الكل لما كان الامر كذلك لان يفعل كل واحدة
منها اذا لم يتصل بالاخرى وليس منها مبدأ مشترك بل يكون لكل واحدة
منها مبدأ خاص وآلة مخصوصة لما حصلت منها الممانعة والمعاوقة واذا

لها وجود سبب مشترك فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا
جسمانيا وذلك هو النفس ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ونقول ان النفس
واحدة ولها قوى كثيرة فهذا هو المطلوب وحال القوى تخالف [?] هذا
قابلا فان القوى مع تشابه [?] وجوانبه وطبعه ولكل واحد مبدأ
منفصل عن الآخر قوله ولو كان قوى النفس لا تجمع عندها واحدة
معناه لو لم يكن لهذه القوى مبدأ واحد بل يكون لكل واحدة مبدأ
على حدة معنى حتى يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب على حدة لكان الحس
او اورد عليه شيء فاما ان يرد ذلك الشيء على الغضب او الشهوة واما
ان لا يرد على هذا ولا على ذلك والاول محال والا لكان مبدأ الحس
والغضب والشهوة واحدة فهذه تصدر عن القوة الواحدة افعال مختلفة
الا احساس من غير [illegible] محالة او يكون الاحساس او الغضب
لقوة واحدة فلا يكون قد تعرفنا قوى قوله بل لما كانت هذه
يشغل بعضها ويرد بعضها على بعض معناه ان هذه القوى
يمنع الاشتغال بعضها عن الاشتغال بالآخر فهذا دل على انه ليس
لكل واحد اصل ومبدأ على حدة لما مثلنا بل لها مبدأ واحد هو يجمع
هذه القوى وكلما تؤدي اليه اذا استعمل احدها تعطل الآخر قوله
لان لكل قوة منها فعلا خاصا ليس الذي يفعل [?] قوة له معناه انه لكل
قوة من هذه القوى فعل خاص لا يحصل الا به فالغضب بما هو غضب
لا يحس والحس بما هي قوة الحس لا تغضب فهذه قوى مختلفة الافعال لكنها
لها مبدأ واحد هو النفس الناطقة قوله وانضافا [?] ما يتوقل [?] لما احسا
كذا غضبا ويكون هذا كلاما حقا فيكون شيئا واحدا هو الذي احس

وعصب هذا حجة اخرى على ان مبدا هذه القوى شيء واحد وتقريرها انه
لو كان لما احسسنا بكذا غضبنا فهذا الذي احس هو الذي غضب فالموصوف
بهما شيء واحد فهو اما ان يكون بدن الانسان او نفسه فان كان بدن
الانسان فاما ان يكون جملة اعضائه واما ان يكون بعض اعضائه ومحال
ان يكون جملة اعضائه لان بعض الاعضاء كاليد والرجل لا مدخل له
في هذا ولا يجوز ان يكون بعض اعضائه لانه لا يجوز ان يكون عضو
من اعضائه هذا احس وهذا غضب وبالجملة حاصل هذا التطويل الرجوع
الى ان الذي يحس ويغضب شيء واحد اي ان الذي يودي الحس مجموعه
هو الذي يغضب ثم قال هذا الشيء اما ان كان جسما واما ان كان نفسا
فان كان جسما فاما ان يكون له ذلك بما هو جسم واما ان يكون بما هو
ذو قوة ما تصلح لاجتماع هذين الامرين وهذه القوة ليست طبيعية
هي اذن نفس ثم قال فيكون ما تجمعه المجمع هو النفس واعلم ان الشيخ
وزع هذه القوى على اعضاء البدن وقال ان محل هذه القوى هذه
الاعضاء لم يصرح بهما بانها مجموعة النفس فلا ادري كيف يكون
ذلك قال الشيخ ويجب ان يكون الى قوله هو القلب لا محالة التفسير الظاهر
من هذا الكلام اثبات ان المتعلق الاول للنفس هو القلب وتقريره
انه قد ثبت ان النفس واحدة وانما تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
واول عضو يتولد من البدن هو القلب على ما عرف بالتشريح فوجب
اذن ان يكون المتعلق الاول للنفس القلب لان العضو يستحيل ان يحلها
تعلق قوة نفسانية بعيانه قوله وان يكون اول ما يتعلق بالبدن لا
هذا المدلول قوة تحت بعده معناه ان المتعلق الاول بالبدن ليس

النفس بل قوة تحدث بعده وعنى به القوة الحيوانية فانها من الفيلسوف
عنى بالفيلسوف ارسطاطاليس وانه مخالف افلاطون في هذه المسئلة
قال الشيخ وهذا الراي الى قوله بالاخرى التفسير هذه شبهة من جعل
النفوس ثلثة وتقريرها هو انا نجد النبات وله النفس النباتية دون الحساسة
والحيوان وله النفس النباتية والحساسة دون الناطقة وهذا يدل على انها
امور متغايرة ولا تعلق لواحدة منها بالاخرى لانها لو كانت واحدة لم
لا يمتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها ولما ثبت تغايرها وامتناع
وكل واحدة منها عن الاخرى ثم وجدناها مجتمعة في الانسان علمنا انها
نفوس متغايرة تعلقت ببدن واحد قال الشيخ والذي يجب الى قوله الحياة
التفسير هذا هو الجواب عن هذه الشبهة قوله ان الاجسام العنصرية يمنعها
صرفية المتضاد عن قبول الحيوة معناه ان الاجسام العنصرية ما لم تركب ولم
تمتزج ولم تنكسر صفاتها لم تقبل الحيوة قوله وكلما امعن في هدم طرفي التضاد
معناه ان الاجسام العنصرية كلما كانت ابعد عن التضاد واقرب الى الاعتدال
كانت اقبل لقوة الحيوة لانها حينئذ تحصل مشابهة للاجرام السماوية
وتزداد قربها الى الاعتدال فاذا بلغت الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب
منها الى الاعتدال صارت شبيهة بالجوهر تتوجه بالجوهر المفارق كما تعلق
الجواهر السماوية والصلة به قوله فيكون حينئذ ما كان يحدث قبل وجوده
تحدث فيه ومن هذا الجوهر معناه ما كان يحدث قبل وجود هذا
الجوهر الشبيه بالجوهر المفارق من النبات وقوة الحيوة يحدث فيه
ومن الجوهر المفارق قوله ومثال هذا في الطبيعيات اعلم ان المقصود
من هذا المثال اثبات امر عقلي بحسي وانما الغرض منه تفهيم الكلام والجواب

ان النفس الناطقة مخالفة بالماهية للنفس النباتية والحيوانية لكنها مشاركة لهما
في التنمية والاحساس والتحريك بالارادة وبجوز اشتراك المختلفات في كثير
من اللوازم وهذا المثال انما ذكرنا لتتضح هذا الكلام ولتفهيم الا انا لم
قال الشيخ وقد صح لنا الى قوله سيعاد **النفس** الغرض من هذا الكلام
اثبات العقل الذي يخرج النفس الناطقة من القوة الى الفعل في المعقولات
وتلخيصه من وجهين احدهما انه قد ثبت ان النفس حادثة مع حدوث
البدن وكل حادث فلا بد له من مؤثر وهذا المؤثر ذلك المؤثر اما ان يكون
جسمانيا او جسمانيا او لا جسمانيا ومحال ان يكون جسمانيا الا لكان كل جسم كذلك
ومحال ان يكون جسمانيا لان الجسماني انما يفعل بمشاركة الجسم ولما بطل هذان
القسمان ثبت ان المؤثر في وجود النفس موجود والوجه الثاني ان النفس
الناطقة خالية عن المعارف والعلوم في ابتداء فطرتها فاذا حصلت
فيها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم تكن حاصلة فلا بد لها من مؤثر
يخرجها من القوة الى الفعل لان كل ما خرج من القوة الى الفعل فلا بد له من
سبب يخرجه الى الفعل وذلك العقل هو لفادة صور المعقولات منه وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل لا بالقوة اذ لو كان بالقوة لاحتاج الى
مخرج اخر ولزم اما التسلسل او الانتهاء الى مخرج هو عقل بالفعل لا
قوة فيه و ذلك السبب لا يجوز ان يكون جسمانيا لان الجسم مركب من مادة و
صورة والمادة امر بالقوة وقد قلنا ان ذلك السبب يجب ان يكون
بالفعل ويجب ان تعلم ان الجسم وما فيه لا يمكن ان يوجد نفسا لان الجسم
مركب من مادة وصورة فلو اثر الجسم لاثر بمشاركة المادة والمادة عدم
والعدم لا يكون مؤثرا فثبت ان المؤثر في وجود النفس وفي خروجها

الى الفعل في القوة النظرية لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فاذن هو جوهر
مجرد وهو العقل الفعال وانما سمي فعالا لانا بالعقول الهيولانية المنفعلة و
لنرجع الى شرح المتن قوله وقد صح ان وجود النفس مع البدن معناه
انه ثبت ان النفس الناطقة حادثة فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر لا يجوز
ان يكون جسما ولا قائما بجسم بل هو جوهر مجرد قوله فنقول ان القوة النظرية
فيها انما تخرج من القوة الى الفعل معناه ان النفس الناطقة في اول الامر
خالية عن المعقولات لكنها بالقوة فلا بد لها من مخرج من القوة الى الفعل
ولا بد وان يكون ذلك المخرج عنده صور المعقولات حتى تفيض منه على
النفس كما مر قال الشيخ ونسبة هذا الشيء الى قوله ويفعل بالنقل **المفسر**
يجب ان نعلم ان الغرض من ذكر المثال ليس اثبات العقل الفعال لان
ذلك يكون من باب التمثيل الذي يستعمله لا لطلب العلم والشيخ انما ذكر
زيادة لايضاح الكلام فقال كما ان الشمس هو السراج الاعظم في العالم الجسماني
وبسبب فيضان الانوار والاضواء عنها على محسوسات هذا العالم تقوى
الابصار الظاهرة على ادراكها كذلك في العالم العقلي هو نسبة الى ذلك
العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا وقعت اضواؤها على المدركات
العقلية وعلى القوى المدركة للمعقولات وهي القوة العقلية واسطة تلك
الاضواء العقلية على ادراك العقلية وهكذا تنتهي تصور الامر وقد
تم الطبعات بعون الله وحسن توفيقه بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ المقالة الاولى من الباب الى قوله سائر العلوم الجزئية **المفسر**
المقصود من هذا الباب موضوع العلم الالهي قد عرفنا اقسام العلوم الى
الثلاثة اعني الطبيعي والرياضي والالهي وعرفت ان كل واحد من العلوم

الطبيعي والرياضي يبحث عن حال بعض الموجودات فالعلم الالهي يبحث عن احوال
الموجود من حيث هو موجود ويدل عليه وجهان الاول ان مطالب هذا
العلم الاحوال التي تلحق الموجود بذاته كما بين على ان موضوعه هو الموجود من
حيث هو موجود الثاني ان هذا العلم ليس فوقه علم اخر حتى يبين موضوعه بل
مبادي العلوم الاخر تبين في هذا العلم وح يحال ان يكون موضوع هذا العلم
ما بعده ولا شيء بين من الموجود من حيث انه وجود فوجب ان يكون موضوع
هذا العلم الموجود من حيث انه موجود فان قيل لم سمي هذا العلم بالعلم الالهي
قلنا لان العلم بالاله تعالى من مطالب هذا العلم ولهذا امتنع كون
الاله موضوعا لهذا العلم فسمي هذا العلم بالعلم الالهي تسمية للشيء باسم
اشرف ابوابه قال الشيخ ولما كان الى قوله ولواحقها التفسير معنى هذا
الكلام هو ان من جملة ما ينظر فيه هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث انه واحد
دون الكثرة ولواحقها وقوله ولما كان كل ما يصح عليه قولنا انه موجود معنا
ان الواحد مساو للموجود فكل ما صح عليه انه موجود صح عليه انه واحد
حتى ان الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه الكثرة
واحدة فان قيل الكثرة من حيث هو كثرة موجود ولا شيء من الكثرة من حيث
هو كثرة بواحد فليس كل موجود بواحد قيل الوحدة عارضة لتلك الكثرة
لا لانها عرضت لما عرضت له الكثرة مثل ان الوحدة عارضة للعشرة والعشرة
عارضة للمحل ولشيء اخر قال الشيخ ولواحق الشيء الى قوله والانسان التفسير
لما ذكر ان العلم الالهي يبحث عن لواحق الوجود من حيث انه وجود اراد ان
يشرح اللواحق التي تلحق الشيء لذاته وقد فسر ههنا اللحوق وهو ان
يلحق الشيء لا لامر اعم ولا لامر اخص بل يلحقه لما هو هو مثل المذكورة

والانوثة والحركة بالاختيار فانها تلحق الحيوان لذاته والتحيز والحجم
والحركة والسكون تلحقه لا لذاته بل لامر اعم منه وهو الجسم والحس
والنطق يلحق لا لانه حيوان وتام والانسان واعلم ان هذا الكلام فيه
اختلال والصواب ان يقال ان النطق للحيوان لامر اخص وهو
الانسان قال الشيخ ومن هذه اللواحق الى قوله اعراض التفسير
لقائل ان يقول الفائدة في هذا التقسيم ههنا وايضا فلان الاخص
للشيء خارج عنه والفصل يحسن ان يكون داخلا في ماهية الشيء وبالجملة
فيبطل شرح هذا الكلام من غير قال الشيخ والفصول الى قوله حالة
التفسير هذا الكلام حق لكنه ذكره في المنطق قال الشيخ وانقسام الى قوله
واللواحق التفسير معناه كما ان الموجود انقسام الى اشياء ويقوم
مقام الانواع ويسمى بقوم مقام الاضداد قال الشيخ والانواع الى قوله
بالعدد التفسير اعلم ان الواحد له اقسام الواحد بالجنس والواحد بالاتصال
والواحد بالتسمية والواحد بالارتباط والواحد بالجنس والواحد بالنوع
والواحد بالاضافة والواحد بالموضوع قال الشيخ ولواحقه الى قوله والعدد
التفسير لما ذكر ما يجري مجرى الانواع ذكر ما يلحق الواحد وهي هذه
الامور التي ذكرها وسنقول شرحها ان شاء الله تعالى قال الشيخ والانواع
الى قوله بالذات التفسير لما كان الكثير يقابل الواحد فانواعه ايضا
ان تقابل انواع الواحد ولواحقه ايضا تقابل لواحق الواحد وسيأتي
البحث التام عن هذه الامور ان شاء الله تعالى قال الشيخ فيقول
الى قوله توسطوا التفسير لما كان موضوع هذا العلم الموجود شرع
في البحث عن ماهيته ومقصوده ان يبين ان الموجود غني عن التعريف
وان تصوره بديهي لا يتوقف على تصور شيء اخر يتوسل به الى العلم بكنهه

ينبه عليه لعلاقة بينهما واحتج عليه بانه مبدأ لكل شيء فلا يشرح لقوله
كل صورة تقوم في النفس بلا توسط شيء معناه ان مهيأ الوجود متصورة
تصورا اوليا ولا بد من تعريف هذين المعنيين الاول ان الوجود مبدأ
لكل شيء سار ان الموجود المطلق جزء من الموجود الخاص فالوجود
الخاص يتوقف تحققه على تحقق الموجود المطلق فيكون مبدأ واما المقام
الثاني وهو ان الوجود اولي التصور هو ان كل احد يعلم بالبديهة وجوده
ولما كان الوجود جزءا من وجوده كان الوجود اولى ان يكون
بديهيا قال الشيخ وهو ينقسم الى قوله عرض الشرح اول للوجود بالقسمة
الاولى بالقسمة الاولى ينقسم الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته
والواجب لذاته هو الذي له وجوده من ذاته والممكن لذاته هو الذي
له وجوده من غيره والواجب لذاته لا قسمة فيه الا نوعا اما الممكن لذاته
فانه ينقسم الى جوهر وعرض قال الشيخ واذا رددنا الى قوله عرض الشرح
لما قسم الموجود الى الجوهر والعرض اراد ان يحقق الجوهر والعرض ويلخص
كلامه هو ان يقول كون الشيء في الشيء يكون على وجهين احدهما ان لا يكون
كل واحد منهما مباينا للآخر كالوتد في الحائط فانهما وان اجتمعا
بالتداخل لكن الوتد غير سار في الحائط واما بالانبساط وثانيهما ان
يكون كل واحد منهما بجميع ذاته ساريا في الآخر ومع ذلك يكون
احدهما ناعتا للآخر مع مفارقة الآخر او يكون احدهما ناعتا والآخر منعوتا
وحينئذ يسمى الناعت او المنعوت محلا والآخر حالا ثم المحل ان كان مستغنيا
عن الحال في قوامه فانه يسمى المحل مادة وهيولى والحال صورة فالجوهر
هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ
وقد يكون الى قوله من بعده الشرح فقد يكون الشيء جوهرا ومع ذلك يكون

في محل فان الصورة جوهر ومع ذلك فهي في محل وهو الهيولى كما ستعرف
ان شاء الله تعالى قال الشيخ وكل جوهر الى قوله عرضا الشرح
لما حقق الجوهر اراد ان يقسم الجوهر الى الجواهر الخمسة اما وجه حصر
انقسامه هو ان ما ليس وجوده في موضوع اما ان لا يكون وجوده في محل اصلا
واما ان يكون وجوده في محل لا يستغني عنه ذلك المحل في قوامه فان لم يكن
وجوده في محل فاما ان يكون هو في ذاته محلا لحلول شيء آخر فيه واما ان
لا يكون فان كان محلا لحلول شيء آخر فيه فاما ان يكون فيه تركيب ويكون
منقسما في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن وجوده في محل ولم يكن هو في
ذاته محلا لشيء آخر فاما ان يكون له علاقة التصرف في المحل الجسم بالتحريك
او لم يكن فانقسم الجوهر الى خمسة اقسام احدها الذي وجوده في محل يتقوم
به ذلك المحل وهو الصورة اما طبيعية واما جسمية والثاني الذي ليس وجوده
في محل يكون هو في ذاته محلا منقسما وهو الجسم والثالث الذي ليس وجوده
في محل ويكون هو في ذاته محلا لا تركيب ولا انقسام فيه وهو الهيولى
والرابع الذي ليس وجوده في محل وليس هو في ذاته محلا ولا له علاقة تصرف
في المحل بالتحريك وهو العقل والخامس الذي ليس في محل ولا هو في ذاته
محل ولكن له علاقة تصرف في المحل بالتحريك وهو العقل والخامس
الذي ليس في محل ولا هو في ذاته محل ولكن له علاقة تصرف في المحل
بالتحريك وهو النفس قوله واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانا
نسميه عرضا فهذا ومع احالته عن هذا الموضع وقد ذكرناه في
موضعه قال الشيخ وهذه الى قوله للطبيعيات الشرح المدعى ان
الهيولى الاولى غير خالية عن الصورة الجسمية واعلم ان هذه المسألة

لغارىع اثبات الهيولى واذا كان كذلك وجب ان لا يعدم اثباتها على
اثبات الهيولى فلا ادرى لم فعل كذلك قال الشارح ويريد بهذا القول ورد بها
عرض التفسير المقصود من الكلام يحتمل احدهما ان تحقق ماهية الجسم
المشهور ان الجسم هو الطويل العريض العميق وهذا باطل لان الجسم ليس
حقيقته بهذه الابعاد الثلاثة لانه ليس يجب ان يكون في كل جسم نقطة
او خطوط بالفعل لانه يمكن تعقل الجسم الذي هو كرة من غير قطع فيه بالفعل
والخطوط والنقط قطوع واما السطح فانه غير داخل في حقيقة الجسم من
حيث هو جسم مساه والثاني غير داخل في حقيقة الجسم لانه يصح ان
يعقل ماهية الجسم بدون ان يعقل كونه متناهيا بل الجسم انما هو جسم
لانه يصلح ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على زوايا قائمة لا يمكن ان
يكون فوق ثلثة فالذي يعرض اولا الطول والعام عليه هو العرض
والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق وهذا المعرف منه صورة الجسمية
الثاني في الفرق بين الابعاد المتحددة والصورة الجسمية اما الابعاد المتحددة
التي كل الصورة الجسمية فهي من باب الكم وليست هي الصورة الجسمية وملخص
ما ذكره في هذا المطلوب هو ان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
مع بقاء جسميته المخصوص فانا اذا اخذنا قطعة شمع فشكلناها بشكل
مكعب صارت قصيرا طوله اذ من عرضه وتارة بالعكس فان جسمية باقية
مع اختلاف مقاديره والثابت مغاير للمتغير الباقي فالجسمية مغايرة المقادير
قوله وليس يجب ان يكون ابعاد ثلثة فيه متعينة الاطراف متعددة دون غيره
اللهم الا ان يعرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك او مماسة معناه
ان الكرة ما لم تعرض محركة فلا يوجد فيها خطوط اما المحصورة الطلب

والمنطقة فيها لغرض عدم الحركة قوله واما الابعاد المتحددة التي تقع
فيه فليست صورة له معناه ان الابعاد الحالة في الجسم مغاير للصورة
الجسمية قوله بل هي من باب الكم وهو لواحق لا مقومات معناه ان هذه
الابعاد من باب الكم وهي غير داخلة في حقيقة الجسم بل هي من اللواحق قوله
والصورة جسمانية لا تزول عنه وله مع ذلك ابعاد تحدد نهاية وشكله المراد
منه ما ذكرناه هو ان الصورة الجسمية مغايرة لهذه الابعاد لان الصورة
الجسمية باقية مع تبدل هذه الابعاد وتغيرها قوله بل ربما ليس في بعض الاجسام
معناه ان ربما يكون هذه الابعاد لازمة لبعض الاجسام كالفلك فانه
المقدار والشكل لا يعارقانه وهاتي الكلام ليس فيه زيادة فائدة قال الشارح
يقول الى قوله عرض التفسير المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى
للصورة الجسمية ولعمر ان الصورة الجسمية اما ان يكون نفس الاتصال واما
ان يكون طبيعة يلزمها الاتصال واما ما كان فاثبات الهيولى للصورة الجسمية
ثابت اما اذا كان نفس الاتصال فلانا نجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيجب
ان يكون هاهنا شيء قابلا لهما ثم ذلك اما ان يكون الاتصال واما ان
يكون شيئا مغايرا لهما والقوة كلاهما ومحال ان يكون القابل للانفصال
نفس الاتصال لان القابل الذي يجب ان يوجد مع المقبول والانفصال
محال ان يكون القابل للاتصال نفس الاتصال لان القابل للشيء
يجب ان يوجد مع المقبول والاتصال محال ان يوجد عند الانفصال
فاذن هو شيء غير الاتصال وهو ايضا قابل الاتصال والانفصال
واما اذا كانت الصورة الجسمية امرا يلزمها الاتصال فالامر فيه كذلك لانه
ثبت ان هاهنا شيئا وراء الصورة الجسمية قابل لها وذلك هو الهيولى فان

فان قيل ما ذكرتم لا يدل الا على ثبوت مادة للجسم القابل للانفصال واما
الجسم الذي لا يقبل الانفصال كالفلك مثلا فما الذي يدل على ثبوت
مادة له فنقول الصورة الجسمية صفة متحدة في كل الاجسام فاذا كان
بعضها قائما بمادة كان الامر في جميعها كذلك لانها ان احتاجت لذاتها
الى مادة وجب الاحتياج في الجميع وان لم تحتج الى المادة وجب الاستغناء
في الكل ولنرجع الى شرح المتن قوله ان الابعاد والصورة الجسمية لابد
لها من موضوع او هيولى تقوم فيه معناه ان الابعاد مفتقرة الى موضوع
تحل فيه والصورة الجسمية محتاجة الى هيولى تحل فيها وقد عرفت الموضوع
والهيولى والابعاد والصورة الجسمية والفرق بينهما واعلم ان ذكر الابعاد
وقع ههنا حشوا لا فائدة فيه قوله اما الابعاد التي من مقولة الكم فاتمام
هذا الكلام قد تقدم فلا فائدة في ذكره قوله واما الصورة الجسمية فلانه
اما ان يكون لنفس هذا هو المقصود وهو اثبات هيولى للصورة الجسمية
وقد لخصناه قوله وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير ذلك
المركب جسما واحدا قوله واذا تصوره كما هي صورة جسمية لا تختلف فلا
يجوز ان يكون بعضها قائما بمادة هذا هو الجواب عن السؤال الذي ذكرناه
فلا نعيد **قال الشيخ** ونقول ان الهيولى لا تتعرى **التفسير** الغرض من هذا
الكلام اثبات ان الهيولى يستحيل خلوها عن الصورة الجسمية وقد ذكر
هذا المطلوب حججا الحجة الاولى هو انه لو خلت الهيولى عن الصورة
الجسمية بعد ان كانت موجودة بالفعل فاما ان يكون لها وضع
واما ان لا يكون والقسمان ممتنعان فيمتنع خلوها عن الصورة الجسمية
واما قلنا ان القسم الاول ممتنع لانها لو كانت ذات وضع فاما ان

ينقسم واما ان لا ينقسم ومحال ان ينقسم لانها تكون ذات مقدار
فتكون جسما وقد فرضناها ليست كذلك هذا خلف ومحال ان لا تنقسم
البتة لانها حينئذ تكون نقطة وكانت ذات وضع فيمكن ان ينتهي اليها
خطان ومح لا يخلو اما ان تكون تلك النقطة تحجب بين الخطين الملتقيين
بها طرفا الخط واما ان لا تحجب فان حجبت بينهما انقسمت النقطة هذا
خلف وان لم تحجب فعند ذلك الخطان في تلك النقطة وهي منفردة
بحالها فيهما ايضا منفردان لكن للخطين بها التقاء فلها بعضان غيرهما
والكلام فيهما كالكلام في الاول وينتهي ذلك الى ان لا يوجد في الخط
المتناهي نقطة اصلا فثبت ان الهيولى لو كانت خالية عن الصورة لاستحال
ان تكون ذات وضع ويكون اليها اشارة وانما قلنا انه يستحيل ان لا تكون
ذات وضع لانها لو كانت كذلك فاذا فرضنا ان المقدار حل فيها فاما ان
تحل فيها دفعة واما ان تحل فيها على اتصال وتدريج ومح ان تحل دفعة لان
المقدار حين حلوله فيها حينئذ يجب اتصافها به لا محالة حاصلا فيها في حيز
فيكون ذلك الجوهر متحركا او ساكنا ومن غير تحرك هذا خلف ومحال ان
تحل فيها المقدار على انبساط وتدريج لان كل ما شانه ان ينبسط فله جهة
وكل ما له جهات فهو ذو وضع فهذا الجوهر حينئذ يكون ذا وضع وقد
فرض غير ذي وضع هذا خلف ولما بطل القسمان تعين ان الهيولى لا
تعرى عن الصورة الجسمية **قال الشيخ** وايضا فانها الى قوله الجسمية **التفسير**
هذا هو الحجة الثانية على استحالة تعري المادة عن الصورة وتلخيصها
لو كانت الهيولى لها وجود خاص معلوم غير ذي كم ولا جزء باعتبار
ذاتها ثم عرض لها الكم وصيرتها ذات اجزاء بالقوة فيكون ما هو
معلوم بانه لا جزء له اذا لحقه الكم يعرض له ان يبطل عنه ما علم به بالفعل

لورود عارض عليه فيكون ح للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة
بالقوة وبالفعل وصورة اخرى بها تكون غير واحدة بالفعل
فيكون من الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين فيه نشاء ان يصير
مرة لقبول نحوه ان ينقسم ومرة في نحو ان ينقسم ومرة في نحو ان ينقسم فلنفرض
الان هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ثم صار شيئا واحدا
بان جمعا صورة الاتصال فلا يخ اما ان اتحد او كل واحد منهما موجود بحاله
لا واحد وان اتحد او احدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم يستحيل ان
يتحد بالموجود وان عدما جميعا وحدث منهما ثالث فهما غير متحدين بل
فاسدين وحدث منهما ثالث مادة مشتركة وكلا منهما في نفس المادة لا في
شيء ذي مادة فالمادة الجسمية لا تفارق الصورة الجسمية هذا تلخيص هذا
الكلام ولنرجع الى شرح المتن وايضا فانها لا يخ اما ان يكون وجودها
وجود قابل فيكون دائما قابلة لشيء او اما ان يكون لها وجود خاص متقوم لم
يقبل اعلم ان هذا التقسيم غير منحصر ومع ذلك ففي هذا الكلام اختلال
لان الهيولى اذا كانت قابلة دائما ايش يلزم منه قوله فيكون لها وجود
الخاص المتقوم غير ذات كم وقد صارت غير ذات كم معناه ان الهيولى اذا
كانت موجودة خالية عن الصورة كانت حالة انتفاء المقدار ولا يكون
لها اجزاء بالقوة قوله فيكون المقدار الجسماني عرض لها وصير لها
لها اجزاء بالقوة قوله وقد يعرض جوهر في نفسها غير ذات حيز باعتبار
نفسها معناه ان الهيولى ح لا تكون في حيز لانه امتداد لها في حيز قوله
فيكون ما هو مقسوم بالاجزاء لم يعرض ان يبطل عنه ما هو موسوم به بالفعل
لورود عارض عليه اعلم ان هذا الكلام متصل بقوله اذا عرض
لها المقدار وصيرها ذات اجزاء بالقوة فيكون ما هو مقسوم به لا جزء له

يبطل

يبطل عنه ما هو موسوم به بالفعل قوله فلنفرض الان هذا الجوهر قد صار
بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد والمراد منه انا اذا فرضنا هذا
الجوهر الذي ينقسم مرة وغير منقسم مرة صار بالفعل اثنين واحد منهما
بالعدد المراد منه انا اذا فرضنا هذا الجوهر الذي ينقسم مرة وفقد
عاريا عن الصورة الجسمية فاما ان يكون كل ذلك الجوهر مساويا لجزئه او
اما ان يكون مخالفا له والاول محال والا لزم ان يكون الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره ومحال ان يكون مخالفا له لان ذلك الاختلاف اما ان
يكون بالماهية او لوازمها وبعوارضها ومحال ان يكون بالماهية ولوازمها
لان الطبيعة واحدة ومحال ان يكون الاختلاف بالعوارض وهو ان يكون
احدهما كلا والاخر جزءا ولان المادة قبل اتصافها بالصورة الجسمية
كانت موصوفة بالمقدار ومتى كانت موصوفة بالمقدار كانت الجسمية حاصلة
للمادة قبل حصول الصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا
خلف قال الشيخ ولان هذه الطبيعيات التفسير هذه حجة اخرى على ان الهيولى
لا تعرى عن الصورة الجسمية وتلخيصها ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها
وح يكون جميع المقادير بالنسبة اليها على السواء فاذا حلت الصورة
فيها وصارت ذات مقدار معين فاختصاصها بذلك المقدار لا بد لها من
مخصص يخصص ذلك وذلك المخصص اما الفاعل واما امر زائد على المادة
ومحال ان يكون المخصص لذلك المقدار المعين هو الفاعل لانه اذا لم يكن
في المادة امر يستحق لذلك كان تخصيصها بذلك المقدار ترجيحا من غير مرجح
وانه محال وان كان الامر في المادة سابقا على المقدار كانت الهيولى
موصوفة بالصورة وهو المطلوب قال الشيخ وايضا فلانه الى قوله وهذا
من التفسير هذه حجة اخرى على انه لا يجوز تعرى الهيولى عن الصورة الجسمية

وبعبارة اخرى انها لو خلت عن الصورة الجسمية فاذا حلت فيها الصورة الجسمية فاما
ان تحصل في جميع الاحياز وهو محال او لا تحصل في حيز وهو محال
ايضا والا لما تجسم ولما ان تحصل في حيز معين وح وان يكون مخصصا
معين يقتضي ذلك قال الشارح وايضا فانه الى قوله لما عدمت المتغير
المقصود من هذا الكلام اثبات الصور النوعية وتلخيصها ان الجسم لا
يخلو اما ان يكون قابلا للتشكل والتفصل واما ان يكون قابلا لهما
والقسم الاول هو الفلك والثاني اما ان يكون قابلا لهما وذلك اما ان يكون
بسهولة او بعسر واياما كان فهو على احدى الصورة المذكورة في الطبعيات
قوله فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة لما فرغ من ذكر البراهين
ذكر النتيجة وهي ان المادة لا تفارق الصورة وانها لا تتقوم بالفعل الا بالصورة
قال الشارح فالصور اما الى قوله الهيولى الغير عادة الشيخ في سائر الكتب
جارية بانه كان يثبت بعد اثبات امتناع خلو الهيولى عن الصورة امتناع
خلو الصورة ايضا عن الهيولى الا انه لما كان يمكن ان يتعرف هذا من دلائل
امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية لا جرم لم يذكر هذا المطلوب منفردا
واعلم ان المقصود من هذا الكلام اثبات تقدم الصورة على الهيولى وتلخيصه
هو ان الصور ينقسم الى قسمين احدهما لا تفارق المادة اصلا كصور الافلاك
وثانيهما تفارقها الى تعاقب مثل صور العناصر ثم للصورة تقدم على المادة
بوجه ما والمقصود من هذا الكلام اثبات هذا المطلوب وبيان ذلك
هو ان المادة مفتقرة الى الصورة لانها اذا فارقت المادة لم تبق المادة
موجودة لما بينا ان المادة لا تخلو عن الصورة فاذن الصورة علة
للهيولى سابقة عليها ثم انها اما ان تكون علة مطلقة للهيولى واما ان تكون الة
او واسطة لمفيض اخر يفيض الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمفيض باجتماعهما

تقوم

تقوم الهيولى ومحال ان تكون الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى لا الالات
ولا متوسطات مطلقة اما الصور التي تفارق المادة فلان الهيولى موجود
مع وهذه الصورة مبدلة متغيرة والمتغير لا يكون علة للثابت وايضا لو كانت
ان الهيولى مستمرة باقية لانها لو عدمت لافتقرت الى هيولى اخرى فيلزم
التسلسل واما الصور التي تصحب الهيولى لا تفارقها اصلا فلانها لو كانت
علة الهيولى مطلقا لكانت سابقة عليها مطلقة لكانت الابعاد التي
هي علل لماهية الصورة ولوجودها سابقة ايضا عليها وليس كذلك اذ
التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية الا بها او معهما
والهيولى سببها ولما بطل كون الصورة علة مطلقة للهيولى ولا واسطة
ولا الة مطلقة تعين انها تكون شريكة لمفيض تقوم بها المادة ولنرجع الى
شرح المتن فالصور اما صور لا تفارق المادة واما صور تفارقها
المادة ولا تخلو المادة عن مثلها اما مادة اما ان او هو اصلا معناه ما ذكرنا
ان للصور ينقسم الى ما لا تفارق المادة كصور الافلاك والى ما تفارقها
كصور العناصر قوله والصور التي تفارقها الى تعاقب فان يعقبها فيها
تستبقيها بتعاقب تلك الصورة معناه انه لما ثبت ان الهيولى لا تقوم الا
بالصورة فاذا زالت الصورة عنها وامتنع الصورة تستبقيها بتعاقب
صورة اخرى فيها ولو مع كون الصورة مروجة واسطة من المادة والمستبقي
معناه ان التعاقب اذا استبقى المادة بتعاقب الصورة كانت الصورة واسطة
بين المادة والمستبقي قوله والواسطة في التقويم او لا تقوم واسم يقوم
بغيره معناه ان الواسطة تقوم او لا ثم تقوم بغيره قوله في العلة القريبة
من المستبقي التعاقب بمعنى ان الصورة علة قريبة لبقاء المادة قوله فان كانت

تقوم بالعلة المستبعة معناه ان كانت المادة تقوم بالعلة المستبعة لها
بواسطة الصورة فيتقدم وجود الصورة او لا ثم العلة المستبعة وان لم
وجودها من العلة بل معهما ثم توجد المادة فما كان متقدما على المادة
الطبيعة قوله واما الصورة التي لا تفارق فلا تحصل للمادة عليها في السابق
والمراد منه ان الصورة التي تفارق المادة مع المادة سواء كان في
السابق والاخرى ما العرض هذا قوله ثم المادة انما تخصصت بالعلة
اتحادهما انما معناه ان اختصاص تلك الصورة بتلك المادة لعلة اقتضت
تلك الصورة قوله ولو كان لها تلك الصورة لذاتها لكان كل مادة حاملة
كذلك معناه ان تلك الصورة لو اقتضاها اختصاصها بتلك المادة
لنفسها لا لامر خارج لكان كل جسم كذلك لكنه ليس كل جسم كذلك قوله فان
تلك العلة انما تقيمها بها معناه ان العلة المعدة للصورة تقيم المادة بتلك
الصورة قوله ولولا هذه الصورة لكانت المادة ممسكا موجودة بصورة
اخرى او تعدم بيان احتياج مادة الصورة التي لا تفارق الى الا لولا
تلك الصورة لكانت المادة تكون مادة بصورة اخرى او صارت معدومة
وكلا الامرين ممتنعان قوله فاذن معينا هذه الصورة تقيمها بها كائنة
كانت معناه ان العلة المعدة للصورة تقوم بها تلك الصورة
تقيم المادة بالصورة المفارقة الى مثل قوله فاذن الصورة اقدم من الهيولى
ثم صح ما ذكر **قال الشيخ** ولا يجوز ان قوله بالمعلول **التفسير** هذا الكلام يصلح
يصلح جوابا لسؤال مقدر وذلك ان يقال لم لا يجوز ان تكون الصورة موجودة
بالقوة وانما تخرج الى الفعل بواسطة المادة والجواب من وجهين احدهما
ان المادة هي التي يصلح منها ان تقبل لها ايهما تقسمها بالقوة ولما

يخرج الى الفعل بواسطة بواسطة الصورة لان المفهوم من المادة هو
القابل المحض وثانيهما ان الصورة التي لا تفارق الهيولى لا يجوز ان تكون الى
الهيولى علة لها لما سبق انها علة للهيولى والمعلول لا يكون علة لعلته
قال الشيخ ولا يشك ان قوله رسالة هذا **التفسير** المقصود من هذا الكلام
بيان ان كل واحد من الهيولى والصورة لا يجوز ان يكون علة لوجود الاخر لانه
يلزم منه الدور وهو محال **قال الشيخ** وبين لك الى قوله للطبعيات **التفسير**
الغرض من هذا الكلام اثبات الفرق بين الذي يقوم به الشيء وبين ذلك
لا تفارقه فالصورة لا تفارق الهيولى لان الهيولى علة لوجودها لا كونها
فالهيولى علة لوجودها فان المعلول لا يفارق الهيولى لان الهيولى
علة لها فالتقوم الصورة امر ما بين لها معد وما يقوم الهيولى امر ملاق
الصورة قوله وتبين لهذا ان كل صورة في مادة محمية فعلة هذا الكلام قد
بين طلقا قاعدة في اعادته **قال الشيخ** فصل في الاولى الى قوله في الوجود **التفسير**
لعل المقصود من هذا الكلام اثبات ان الوجود غير مقول على ما تحته قول
الجنس لانه غير مقول على ما تحته بالتساوي وبيان ذلك هو ان الجوهر
اول بالوجود من العرض والجواهر التي ليست اجسام اول الجواهر بالوجود
سوى الهيولى والجواهر التي ليست اجسام هي الهيولى والصورة والجواهر
المفارق قوله لا يدخل وجوده لان الجسم واجزاؤه معلولة معناه انه
لا يدخل وجود المفارق لان الجسم واجزاؤه معلولة على ما سبق وتلك الاحكام
لا تكون جسما والا لكان ليس علة لنفسه فاذن لا يدخل جوهر مفارق يكون
علة للمفارقات وهذا الكلام لا يليق بهذا الموضع قوله فاول الموجود
في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير الصحيح ان يقال اول الموجود

في استحقاق الوجود الواجب لذاته ثم الجواهر المفارقة ثم الصورة ثم الجسم
ثم الهيولى قوله وهي وان كانت سببا للجسم فانها ليست بسبب يعطي
الوجود هذا الكلام جواب عن سؤال وذلك ان يقال ان الهيولى السبب
للجسم والسبب اول باستحقاق الوجود من المسبب فالهيولى اولى بالوجود
من الجسم جوابه ان الهيولى ليست فاعلا للجسم بل هو قابل فقط ووجود الجسم
الهيولى وزيادة وجود الصورة التي هي اكمل منها قوله ثم العرض معناه ثم
العرض اولى بالوجود ثم للاعراض ترتيب في الوجود قال الشيخ واما الانواع
التي قوله زيادة عليه التفسير بعضهم يورد كتاب المقولات في المنطق
وبعضهم يورده في الالهيات ووجه ايراده في المنطق هو ان المقصود
معرفة تركيب علوم او ظنون ليتوصل بها الى علوم او ظنون عن جهله
ولا شك ان معرفة المركب موقوفة على معرفة المفردات وهذا وجب
الابتداء بذكر المفردات ثم بالمركب الاول وهو المركب الخبري ثم بالمركب
الثاني وهو المركب القياسي ووجه ايراده في الالهي هو انه يبحث عن
الحقائق الكلية والالهي موضع البحث عن الكليات والشيخ اورد
شاسته في هذا الكتاب في المنطق وذكر شيئا اخر فيها وله شرحا
في المطولات نوع لا يحمل هذا الموضع زيادة عليه المذكور منها في منطق
هذا الكتاب ليس كذلك لانه لم يذكر الاشياء الشريفة قال الشيخ والكم الى قوله
حق الحد التفسير ههنا بحثان الاول في تقسيم الكم وقد ذكر في المطولات ان الكم
ما لذاته يحتمل المساواة واللامساواة والتفاوت وقد هو اما متصل وهو الذي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين و
بداية للجزء الآخر وهو اما ان يكون قار الذات واما ان لا يكون

والاول

والاول هو المقدار وهو اما منقسم في امتداد واحد فحسب وهو الخط
واما ان يكون في جهتين فقط وهو السطح واما ان ينقسم في ثلث جهات
وهو الجسم التعليمي واما منفصل وهو ان لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى
على حد مشترك وهو العدد فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلثة لم يكن
هناك مشترك فان عينت واحدا من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركا
بقي الباقي اربعة وان اخذت واحدا خارجا عنها صار الخمسة ستة البحث الثاني
ان كون هذه اعراضا اما المقدار فلما ثبت انه مغاير للجسمية وان الجسم
متصل غير مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية والدليل على وجود السطح انا نشاهد
تناهي الجسم لانه لولا ثبوت تناهيه لاستحال ان يعقل السطح فان
فصل التناهي عارض من عوارض السطح والعارض عن الشيء يجب
ان يكون مغايرا له فالتناهي مغاير عن السطح والمغاير لا يكون عين السطح
للمعدوم فيعقل يجوز ان يكون التناهي مغايرا عن السطح وان كان ثبوت
الجسم معدوما على ثبوت السطح له فان الحد الاوسط قد يكون معلولا للاكبر
وان كان علة لثبوته للاصغر واذا ثبت السطح ثبت الخط لان السطح اذا
قطع حصل الخط ولزم الخط ثبوت السطح لان الخط اذا فصل حصلت
النقطة قال الشيخ ونحن نفرض الكم الى قوله مقولة الكيف التفسير موضوع علم
الهندسة المقدار الذي هو الكم المتصل وموضوع الحساب العدد الذي
هو الكم المنفصل وموضوع العلم الطبيعي الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن
وموضوع علم الاخلاق نوع من انواع الحال والملكة من الكيف قال الشيخ
وما كان الى قوله سبحانه التفسير اشرف الجواهر واعلاها هو العقل لانه
تام بذاته لا انقسام فيه ولا تركيب موجود في غيره مما له الاصل
التعقل الاشياء له ولا يحتاج الى استمداد من غيره في اكتساب كماله

الى جميع كمالاته الممكنة له حاصلة له بالفعل ثم النفوس فانها تلي العقول
آثارا وتفيض على الاجسام فهي جواهر مباشرة والعقل جوهر غير
مباشر ثم الجسم فانه منقسم بذاته بالقوة مركب من الهيولى والصورة لانه
في شيء الا من حيث هو جسم وان انتزعنا عنه معنى زائدا على الجسمية مباين
عن غيره محتاج الى امر خارج ذاته حتى يحصل له كماله فكمالاته غير حاصلة
له بالفعل بل بالقوة وانما يتيسر الفعل بالاستعداد من غيره فهو كالآلة
والمعقول اخس الجواهر الهيولى لانه لا وجود لها في ذاته الا بالقوة واشرف
الاعراض الاعراض القارة المسماة الوجود ثم الاعراض الغير القارة
التي توجد بتوسط القار الذات واخس الاعراض في مرتبة الوجود الاعراض
الغير القارة التي توجد بتوسط الاعراض الغير القارة مثل الزمان
فانه قد يقال ان الزمان مقدار حركة الجسم من حيث انها تنقسم الى
متقدم ومتأخر قال الشيخ ولا شك ان قوله او غير عرض الشرح الغرض
من هذا الكلام اثبات عرضية هذه المقولات اما الاضافة والوضع
والفعل والانفعال والجدة والنسبة الى الزمان والكون في المكان
فالدليل على عرضيتها انها توجد في موضوع ويمتنع وجودها بدون
الموضوع وذلك هو العرض واما الكم المتصل فقد ذكرنا انه عرض
لانه يطرء ويزول والجسم باق بحاله والزمان ايضا لانه هيئة عارضة
للحركة والمكان ايضا سطح لما ثبت ولما ثبت ان السطح عرض ثبت
ان المكان ايضا عرض واما الكم المنفصل وهو العدد فالقول
بثبوت عرضيته متفرع على الواحد فان كان الواحد جوهرا كان العدد
المركب منه لا محالة جوهرا وان كان عرضا كان العدد ايضا عرضا
قال الشيخ ويقال العدد الى قوله ويتركب منها الشرح هذا الكلام مشتمل

على بحثين احدهما البحث عن كون الواحد امرا زائدا على الماهية وثانيهما
بيان كونه عرضا اما الاول فبيانه من وجهين احدهما ان الواحد يطلق
على الماهيات المختلفة كالانسان والفرس والعقل والنفس فلو كان
الواحد نفس الماهية لامتنع ذلك وثانيهما انه يمكننا ان نفهم ماهية شيء
ونفهم الواحد مع الشك في انها واحدة ام لا فلو كان الواحد
نفس الماهية او جزءا لمعقوليتها امتنع ذلك فثبت ان الواحد امر زائد
على الماهية واما الثاني فلان وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض
في مفهوم كونه وحدة فذلك المفهوم ان كان جوهرا استحال حصوله في العرض
لان الجوهر لا يصدق على العرض وان كان عرضا لم يمتنع حصوله في الجوهر
لان العرض يصدق على الجوهر فلزم ان يكون الوحدة عرضا فثبت
ان الوحدة عرض واذا كانت الواحدة عرضا كان العدد الذي يتركب
من الوحدات اولى ان يكون عرضا ولنرجع الى شرح المتن قوله والعدد
يقال للصورة العارضة التي في النفس معناه ان العدد يطلق على الامور
الحاصلة في النفس وحكمها حكم المعقولات وليس كلامنا فيها عرضا ام لم يكن
قوله ويقال للعدد الذي في الاشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد هو
كلها في الوجود عدد معناه ان الوحدة تطلق على الاشياء المجتمعة التي
يقال لكل واحد منها واحد ويقال للمجموع منها عدد قوله لكن طبيعة الواحد
من الاعراض اللازمة للاشياء معناه ان المفهوم من الواحد ههنا خارج
من الماهيات التي يطلق عليها انها واحد قوله وليس الواحد مقوما لماهية
شيء من الاشياء اقول لما كان اللازم ينقسم الى ان يكون مقوما والى ان يكون
عارضا لا جرم قال وليس الواحد مقوما لماهية شيء من الاشياء قوله بل هو يكون

الماهية سواء انسانا او فرسا او عقلا او غيرها ثم يكون ذلك موصوفا
بانه واحد وموجود ثم الدليل على ان الواحدية ليست نفس مفهوم
الماهية وقد قررناه قوله ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد وموجود
هذا ايضا يدل على ان الوحدة خارجة عن الماهية كالوجود فان الصفة
خارجة على الموصوف حالة فيه قوله ولذلك ليس من فهمك ماهية شيء
من الاشياء وفهمك الواحد حتى لو وجب ان يصح لك انه واحد
حجة اخرى على ان الواحدة ليست نفس الماهية ولا مقوما لها لانا اذا
فهمنا ماهية شيء وماهية الواحد لم يجب ان نحكم عليها بكونها واحدة
فلو كان الواحد نفس ماهية الشيء او مقوما لها لاستحال ذلك قوله فالوحدة
ليست ذات شيء منها ولا مقومة لذاته بل صفة لازمة لذاته هذا هو تتمة
ما ذكره من الدلائل قوله وكذلك المادة تعرض لها الوحدة والكثرة فتكون الوحدة
عارضة لها معناه ان الماهية قد تعرض لها الوحدة تارة والكثرة اخرى
وهذا يدل على مغايرتها للماهية قوله فلو كانت طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر
لكان لا يوصف بها الا الجوهر وليس يجب ان كان طبيعتها طبيعة العرض
ان لا يوصف بها معناه ان الوحدة يوصف بها الجوهر ويوصف بها العرض
وهذا يدل على ان الوحدة عرض اذ لو كانت جوهرا لامتنع ان تحمل
على العرض اما اذا كانت عرضا فانه لا يمتنع ان يوصف بها الجواهر
قوله فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة الى آخره معناه قد ثبت بما ذكرنا من
الوجوه ان الوحدة عرض واذا ثبت كون الواحد عرضا لزم كون العدد
عرضا لكونه مركبا من الوحدات قال الشيخ ولنشتغل الان الى قوله ان
اعراض التغير المقصود من هذا الفصل بيان ان الكيفيات

المحسوسات اعراض لا جواهر منهم من ظن ان الكيفيات المحسوسة مثل البياض
والسواد والحرارة والبرودة وما يشبهها جواهر مخالطة الاجسام وتلخيص
هذا الدليل هو ان نقول هذه الكيفيات ان كانت جواهر فاما ان تكون
جواهر جسمانية واما ان تكون جواهر غير جسمانية فان كانت جواهر غير جسمانية
فاما ان تكون بحيث يجتمع من تركيبها اجسام واما ان لا يجتمع فان اجتمع
من تركيبها اجسام فتكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبها ما له قدر وذلك باطل
وان كان لا يجتمع من تركيبها اجسام فاما ان تكون بحيث يصح ان تفارق
الجسم الذي هو فيها ولا يصح فان صح فاما ان ينتقل من جسم الى جسم ولا تكون
الا في واحد منهما لزم انه اذا قسم البياض في جسم ان يوجد في الاجسام
المماسة له ولزم ايضا ان لا يكون له قوام بدون الجسم وذلك هو العرض
فان قيل لما كان جسما لزم ان يكون طول وعرض وعمق هو لون ومعناه بانه
طول وعرض وعمق ليس معناه انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك
الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض
وعمق غير هذا او يكون لم يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا
فقد دخل بعد في بعد وقدمنا فساده وان كان اللون ليس له غير هذا
فليس لذات اللون مقدار بل مقدر بما يحله وهذا محال لا محالة وهذا
يظهر انها ليست جسمانية وايضا انه اذا فارق الجسم فاما ان يقوم بنفسه او لا
او لا يقوم فان لم يقم كان عرضا وان قام بنفسه فاما ان يكون محسوسا
واما ان لا يكون فان لم يكن محسوسا لم يكن بياضا لان كلامنا في البياض
الذي هو بحسب ان يجعل تفرقا للبصر وان كان محسوسا وجب ان يكون
في جسم لانه لو وجد اللون في جهة ولا يكون هناك جسم لزم الخلاء وذلك

محال فثبت ان هذه الكيفيات امور عامة بالاجسام غير مقومة لها وهي
الاعراض قال الشارح في اقسامها الى قوله تحريك الغاية التفسير ذكر من جملة احكام
العلة الغائية وتلخيص كلامه هو ان العلة الغائية لها بماهيته لا تكون علة ما لم يحصل
في النفس ثم الغايات اما ان تكون امورا حادثة بمادي اليها الحركات او
ان لا تكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهي وجودها في الاعيان
معلولة لجميع العلل فح يكون ماهيتها علة لعلية وجودها وتكون وجودها
معلولا لمعلول ماهيتها واما اذا لم تكن امورا حادثة لم تكن سائر العلل
عللا لوجودها فاذن العلة الغائية ولكن علة ماهيتها لعلية سائر العلل واما
كونها معلولة موجودها فذلك ليس بواجب بل ان كانت حادثة كانت
معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن علتها سائر العلل
لذاتها واما معلوليتها لسائر العلل فليس لذاتها بل لحدوثها ونحو
الشرح المتن قوله فلا فالغاية سابق في حصول الوجود عن المعلول
بعدم سابق في السنة معناه ان العلة الغائية يتأخر عن سائر العلل في
الوجود ويتقدم عليها في الشبهة اعني في الماهية قوله والغاية بما
هي شيء فانها تقدم سائر العلل وهي علة العلل في انها علل بالفعل
وبما هي موجودة في الاعيان فلا يا فهو هذا الكلام مكرر ومعناه ان العلة
الغائية متقدمة بالنسبة على سائر العلل بالفعل لانه ما لم يكن للفاعل
غرض في الفعل لا تأثير ويتأخر عنها في الاعيان لانه ما لم يوجد العلل
لا يحصل منه الغرض قوله واذا لم يكن العلة الغائية هي بعينها العلة
الفاعلة كان الفاعل متأخرا في السنة عن الغاية فقد ذكرنا معناه قوله
ولنسمه ان يكون الحاصل عند السمر هو ان الفاعل الاول والمحرك

الاول في كل شيء هو الغاية اعلم ان صدور الفعل عن الفاعل اما ان
يكون على سبيل القصد والارادة واما ان يكون على سبيل الطبيعة والاتفاق
والقسم الاول لا بد وان يكون غاية فعله متأخرا عن فعله في الاعيان ودائم
الحال لا بد وان يكون غاية فعله هو الفاعل والمحرك وذلك مثل الباري
والعقول قال الشارح واما سائر العلل الى قوله التفسير لقائل ان يقول
الفاعل اذا حصل الملاقاة بين الفاعل والقابل مع سائر الشرائط
يحصل المعلول فهذا الكلام انما يصح عند تقدم شرط من الشرائط
قال الشارح ولقائل ان يقول انما اخص من المركب والفاعل اشرف لان الفاعل مستقل
الاول لا سيما التفسير اول بحث الحكمة والشرف من المباحث الحظا به
قال الشارح ولعله يكون ان قوله علة للسبب التفسير ذكر ههنا تقسيمات العلل
القسم الاول العلة اما ان يكون بالذات واما ان يكون بالعرض وذلك
على وجهين لانه اما ان صار علة بمعنى غير الذي وضع واما لانه يفعل
بالذات فعلا ثم يلزم من فعله فعل آخر والاقسام مذكورة في الكتاب
الثاني العلة اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل الثالث العلة اما ان
يكون قريبة اي لا واسطة بينها وبين المعلول واما ان يكون بعيدة الرابع العلة
اما جزئية واما كلية والخامس العلة اما ان يكون خاصة واما ان لا يكون
وامثلة هذه الاقسام مذكورة في الكتاب قال الشارح واعلم ان العلل الى قوله التفسير
الاجسام الطبيعية اي الاجسام المركبة من الهيولى والصورة
ولا شك انه لا واسطة بين الهيولى والصورة في تحصيل الاجسام المركبة
منهما اما الفاعل فهو اما علة للصورة وحدها واما هو علة للصورة والمادة
ولقائل ان يقول الواحد لا يصدر عنه اثنان معا فكيف يكون الفاعل

علة لها قوله واما العامة فانها علة لكون الفاعل علة قد ذكرنا هذا الكلام
غير مرة قال الشارح واعلم ان الفاعل الذي يعطي الوجود التفسير المقصود من هذا
الكلام بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الفعل وان دوام الفعل
بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا وملخص
كلامه هو ان الاثر اذا حدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود
الحاصل في الحال وثانيها العدم السابق وثالثها كون هذا الوجود مسبوقا
بالعدم فنقول الفاعل اما ان يؤثر في العدم السابق وهو محال لان ذلك
العدم نفي محض والاثر الحاصل من الفاعل امر ثابت والامر الثابت لا يكون
نفيا محضا واما ان يؤثر في كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم وهو ايضا
محال لان كون هذا الوجود مسبوقا امر واجب له لان هذا الوجود متى
حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم فالواجب لذاته
يستغني عن المؤثر واما ان يؤثر في الوجود الحاصل وهو الحق فثبت ان المتعلق
بالفاعل هو الوجود ولما كان لا تاثير للفاعل الا في الوجود والوجود
لا يختلف باختلاف ذلك الفعل دائما او متجددا وجب ان لا يمتنع
دوام الفعل بدوام الفاعل هذا تمام تقرير هذا البرهان ولنرجع
الى شرح لفظ الكتاب قوله واعلم ان الفاعل الذي يعطي شيئا وجودا
بعد عدم يكون لمعلوله امران قد ذكرنا ان الاثر الحادث الصادر عن
الفاعل له ثلثة امور وهكذا ذكره الشارح في سائر كتبه واقتصر في هذا
الكتاب على امرين العدم السابق والوجود الحاصل قوله وليس
للفاعل في عدمه السابق تاثير بل تاثيره في الوجود الذي للمفعول
فيه اقتصر على ذكر الدعوى ولم يبين ذلك قوله فالمفعول انما هو مفعول

لاجل ان وجوده من غيره لكن عرض ان كان له عدم من ذاته ليس
ذلك من تاثير الفاعل هذا الكلام مع انه ليس فيه زيادة بيان يحتمل الامر
شرح بان عدم الحادث له من ذاته فلو كان كذلك لكان هذا ممتنعا لا
ممكنا قوله فاذا توهمنا ان التاثير الذي كان من الفاعل وهو ان وجود
الاثر منه لم يعرض بعد عدم بل كان دائما كان الفاعل افضل لانه ادوم
فعلا معناه ان ذلك الوجود الصادر من الفاعل لو لم يكن بعد العدم فكان
ذلك الفاعل افضل لانه فعله ادوم اقول هذا الكلام ان صح كان
ذلك دليلا مستقلا لكنه من الخطابيات قوله فان قيل ان الفعل
لا يصح الا بعد العدم هذا سوال وجواب عنه اما السوال فهو ان الفعل
لا يصح بعد العدم لان مفهوم الفعل هذا وجوابه انا قد ذكرنا ان العدم
ليس من الفاعل بل الوجود منه والوجود لا يختلف بان يكون دائما او متجددا
قوله فان ادعى مدع ان هذا الحق قولنا ان الموجود لا يوجد موجد فليعلم
ان المغالطة وقعت في لفظ يوجد اعلم ان هذا سوال اخر وجواب عنه اما السوال
فتقريره ان ايجاد الموجود محال فلا بد وان يكون للفعل حالة عدم حتى يمكن
الايجاد والجواب الشيخ لطول الكلام فيه وملخصه ان يقال ان اردتم ان ايجاد الموجود
محال ان عنيتم به ان اعطاء الوجود الموجود مرة اخرى محال فهو حق لا ينفع
فيه وان عنيتم به ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو معه متعلقا بالمؤثر
فهو المصادرة على المطلوب ومما يؤكد ما ذكرنا ان عندكم ان القادرية تحتاج
الى القدرة وكذا العالمية الى العلم وكذا الحية الى الحيوة مع ان العدم
لا يشترط فيها قال الشيخ ومقال قوة الى قوله انه امر التفسير شرع من
ههنا في اثبات القوى فقدم تعريف القوة ذكر في سائر الكتب القوة

هو مبدا العصر من اخر في اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من
اخر في اخر لان الشي الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد
فاعلا وقابلا معا وهو ممتنع وسنقرر احكامه فانه يمتنع ان يكون
الشي مبدا التغير بعينه لانه لو كان مبدا الثبوت صفة لنفسه لدامت تلك
الصفة له ما دام ذاته موجودا ولو كان كذلك لم يكن متغيرا في الصفة
انه لا بد وان يكون مبدا التغير غيره واما قوله من حيث انه اخر فهو جواب
عن سوال يقال الليس ان الطبيب يعالج نفسه فقال الطبيب يعالج نفسه
لا بفعل او بقبل العلاج بل بفعل العلاج المعالج النفس والقابل للعلاج البدن
قال الشيخ ومبدا التغير الى قوله الفعلية التفسير الاول ان لو فرض هذا
الكلام الى ما بعد تحديد القول قال الشيخ وتقال الى قوله الضعف
التفسير لفظ القوة تطلق على امور اخر منها الامكان فيقال للموت
الاضعف به اسود بالقوة ومنها لا انفعال عن الغير بسهولة قال الشيخ
وقوة المنفعل الى قوله المجاورين منها التفسير قد ذكر ان مبدا التغير اما
يكون في المنفعل واما ان يكون في الفاعل ثم قسم القوة المنفعلة الى
اقسام والفاعلة الى اقسام وهو ظاهر قال الشيخ والقوة الفعلية الى قوله
الاضداد التفسير القوة الفعلية اذا كانت محدودة نحو شي واحد كقوة
النار على الاحراق اذا لاقت القوة المنفعلة وجب منها الفعل ضرورة
اما اذا كانت على اشياء كثيرة فانه لا يجب عنها الفعل لانها بالنسبة اليها
على السواء فلم يترجح لا يجب عنها الفعل قال الشيخ وقد يغلط
الى قوله لا انفعال التفسير قد ذكرنا ان الشي يقال له انه بالقوة وانه بالفعل
فالقوة على الفعل ليست هي القوة التي يقابلها الفعل وذلك من وجوه

احدها ان الفعل شي موجود وعند الفعل والقوة المقابلة للفعل
لا يكون موجودة مع عدم الفعل وثانيها ان القوة على الفعل لا
لا توصف بها الا المبدا المحرك والقوة المقابلة للفعل يوصف بها في
اكثر الامر المنفعل وثالثها الفعل الذي بازاء القوة على الفعل نسبته
استحالة او كون او حركة الى مبدا ولا يفعل بها والفعل بازاء القوة
المقابلة للفعل يوصف به كل نحو من الوجود فان كان انفعالا او حالا
لا فعلا ولا انفعالا قال الشيخ وكل جسم الى قوله الطبيعة التفسير اول الغرض
من هذا الفصل اقامة الحجة على اثبات الطبيعة فاعلم انه ذكر في اول الطبيعيات
ان الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه وهذا المصدر
من جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فانه لا بد وان يكون لقوة
موجودة فيه فحينئذ يلزم ان يكون كون الاجسام متساكنة في احيازها
الغريبة لقوى موجودة فيها صار ذلك الذي ذكر في اول الطبيعيات
على سبيل الوضع والمصادرة مثبتها بالحجة وملخص هذا الكلام
انه انما يقول كل جسم يصدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فذلك لقوة
موجودة فيه اما الذي بالارادة فالاختيار فذلك ظاهر واما الذي
ليس بالاختيار فلا يخلو اما ان يصدر ذلك لجسمية او لامر حال فيه او لامر
مباين عنه لا يمكن ان يصدر ذلك لجسمية والا لشارك الاجسام في ذلك لكن
لا تشاركه في ذلك فاذن اما لامر حال فيه واما لامر مباين عنه فان كان لامر
حال فيه فهو المطلوب وان كان لامر مباين عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك
جسما او غير جسم فان كان جسما فالفعل عنه بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر
ولا عرض هذا خلف وان كان غير جسم مبارك لكن الجسم عن ذلك المفارق

اما ان يكون لكونه جسما واما ان يكون لامر حال فيه ولما ان يكون لامر
حال فيه واما ان يكون لامر حال في ذلك المفارق لا جائز ان يكون
ذلك لكونه جسما لما ذكرنا فاذن ذلك لقوة في ذلك الجسم او لقوة
في المفارق فان كان لقوة فيه فهي المبدا لصدور ذلك الفعل عنه
وذلك هو المطلوب وان كان لقوة في ذلك المفارق فلا يخلو اما ان يكون
على سبيل الايجاب وذلك الاركان وذلك باطل لان الامور الاتفاقية
لا تكون دائمة ولا اكثرية والامور الطبيعية دائمة او اكثرية فاذن ليست
باتفاقية فاذن ذلك كائن في ذلك الجسم وهي المسماة بالقوة وهذا يلخص
هذه الحجة على حسب الامكان وهذه القوة تصدر عنها الافاعيل الجسمانية
كلها من الحركات الى اماكنها الطبيعية والتشكلات الطبيعية على هذه
الطبيعة هي التي تصدر منها الافاعيل الجسمانية من الحصول في اماكنها الطبيعية
والاشكال الطبيعية **قال الشيخ** وقد نقل الى قوله الاكرة **التفسير** معناه
ان الاجسام اذا خليت وطباعها لم يكن شكلها الا الكرة لان الطبيعة الواحدة
لا توجب اختلافا في مادة بسيطة والكرة من الاشكال فيه رد الى مجمله
قال الشيخ لان من شان الى قوله ظاهر الوجود **التفسير** لما كان من مبادي
العلوم الجزئية في هذا العلم وكان وجود الدائرة من مبادي الهندسة فلا
جرم احتج عليها بهذا في الجزء الاول بما ذكر ان الشكل الطبيعي هو الكرة
واذا ثبتت الكرة ثبتت الدائرة لانها ترسم من قطعها التام على الاستدارة
اما الخط المستقيم فقد رسمه بانه البعد الواصل بين نقطتين وهي غنية عن الاحتجاج
في اثباته الى برهان **قال الشيخ** واصحاب الجزء الى قوله على مذهبهم **التفسير** ذكر
حجتين على وجود الدائرة احدهما مبنية على اصل القائلين بالجزء الذي

لا يتجزى وثانيهما على اصل اصحاب نفاة الجزء اما الذي ذكره على اصحاب
الجزء فملخصه ان نقول القائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزى ان هذه
الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في سطحها فضرس ونتوء لكن
خفي بحسب الحس فنقول اذا وضعنا طرف خط مستقيم على الجزء الذي
هو المركز ووضعنا الطرف الاخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم اذا
انزلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم
ينطبق عليه فذلك اما لزيادة او نقصان فان كان الزيادة والنقصان
بمقدار جزء امكن اطالته او قطعه عنه حتى يتم الدائرة وان كان باقل من
جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى فان انطبق عليه فاما ان يكون بين
هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة واما ان لا يكون فان كان هناك
فرجة فتلك الفرجة اما ان تسع لتمام جزء او لا تسع فان لم تسع فقد
وجدنا ما هو اصغر من الجزء وذلك يوجب التجزئة وان اتسعت لتمام جزء امكن
ملؤها وان لم يكن بينهما فرجة فقد وجد في المحيط جزء ليس بينهما
انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي يمكن الانطباق عليهما
واذا جاز ذلك في جزء جاز في ثالث ورابع حتى يتم الدائرة **قال الشيخ**
واما على راي الى قوله اصح **التفسير** لما فرغ من اقامة الحجة على وجود الدائرة على
مذهب القائلين بالجزء شرع في اقامة الحجة على وجودها على مذهب القائلين
بنفي الجزء واثبات الاتصال وتلخيصها انا اذا فرضنا سطحا يكون
وانا نعلم بعد انه اصغر فاما على سطح فاما ما يعد لا فمعلوم انه يمكن
ان يثبت اذا لم يكن مثله الحجة اكثر منه سيما في جهة الحركة ولا يمكن ان الحظ
المماس للسطح تلاقي نقطة منه نقطة من السطح فاذا ازيل ذلك الجسم

عن الاستقامة حتى سقط فحينئذ لا يخ اما ان يثبت تلك النقطة في موضعها
واما ان لا تثبت فان ثبتت في موضعها فحينئذ يحصل لكل واحد من النقطة
في راس ذلك الجسم المتحرك ربع دائرة وان لم تثبت فلا يخ اما ان يكون
عند انحدار احد الراسين الى السفل يصعد الراس الاخر الى العلو او لا
لا يصعد بل يتحرك على السطح وان كان الاول يلزم منه ان يكون كل واحد من الطرفين
حينئذ يحصل نصف دائرة ومركزها النقطة المتحددة بين الصاعد والهابط
والثاني محال لان ذلك الانحدار اما ان يكون بالقسر واما ان يكون بالطبع
وليس بالقسر لان القاسر ههنا ليس الا ان الطرف العالي لما زال وبعد
انعطاف تلك الجسم لنفسها وانما اضطر العالي الى تحريك السافل لكن هذه
الضرورة لما منع من ان يسيل العالي السافل وح يكون ذلك الجسم المفروض
منقسما الى قسمين احدهما يميل الى فوق قسرا والاخر يميل الى اسفل
طبعا ومنتهاهما مركز هو حد للحركتين فيصير ان لزم من انحدار الطرف العالي
الى اسفل بان يطلع حركة الطرف السفلاني الى فوق فذلك يوجب الدائرة
وان لم يلزم حركته لوجود الدائرة ايضا قال الشارح واذا ثبت ان لوته تحسى المفسر
الدائرة فاذا ثبت الخط المحيط بها اذا ثبتت الدائرة ثبت المثلث قائم
الزاوية واذا ثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك على حد ضلعي القائمة
محيط بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة وداره بالضلع الثاني على محيط
الدائرة ارتسم المخروط ومع قطع سطح مخروطي قال الشارح وقد يمكنك الى الوجود
بالاعتبار المفسر ذكر حجة اخرى على ثبات الدائرة وتلخيص هذا البرهان
هو انا اذا فرضنا خطا متناهي الطرفين وحركناه مع ذلك يكلف
الى ان يعود الى وضعه الاول ارتسمت دائرة من طرفه المتحرك لا بد

من اقامة الحجة على امكان ثبات احد طرفيه مع حركة طرفه الاخر قال الشارح
تعالى عدم الازل وجود معدوم المفسر شرع في مباحث العدم والحدوث
بعد البحث عن تعريف القديم والحادث وتلخيص الكلام هو ان القديم
يطلق على وجهين احدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من
زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر وثانيهما القديم المطلق
وهو على وجهين احدهما بحسب الذات وهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ
بحسب وجوده وهو بهذا المعنى مرادف للواجب وثانيهما القديم بحسب
الزمان وهو الشيء الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس
بقديم لان الزمان ليس له زمان والمحدث يطلق على وجهين احدهما بالقياس
وهو الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود
اقل مما مضى من زمان وجود شيء اخر وثانيهما المحدث المطلق وهو ايضا
على وجهين احدهما بحسب الذات وهو الذي يكون لوجود ذاته مبدأ
هو به موجود وثانيهما بحسب الزمان ويكون لزمان وجوده ابتداء
ومعناه هو ان يكون وجوده حاصلا بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق
اي وجد زمان كان هو فيه معدوما ثم حصل زمان اخر وجد هو
في ذلك الزمان وعلى هذا الوجه لا يعقل حدوث الزمان لان حدوثه
لا يتقرر الا اذا وجد زمان فاذا عدم فيكون الزمان موجودا حال
ما فرض معدوما هذا خلف قال الشارح وذلك لان الاولى كل حال المفسر الحدوث
الزماني مسبوق بعدم الزمان والمادة عند الحكماء فالشيخ اثبت هذين
المطلوبين ههنا بعدم الاول واقام عليه حجة وتلخيصها هو ان المحدث الزماني
لا بد وان يكون معدوما قبل وجوده الا لما كان محدثا وذلك لا يخلو

اما ان يكون شيئا معدوما واما ان يكون شيئا موجودا ومحال ان يكون
معدوما والا لم يكن له قبل كان فيه معدوما وايضا فلان القبل المعدوم
مستمر مع وجوده فاذن ذلك القبل هي موجود وذلك القبل ليس موجودا
الان فهو شيء قد مضى وكان موجودا فمضيه ان كان لذاته فهو الزمان
وان كان لغيره ولا بد انتهائه الاشياء الى ما لا يكون مضيه لذاته قطعا
للتسلسل والذي يكون مضيه لذاته هو الزمان فاذن الزمان ثابت على
كل حال ولنرجع الى شرح المتن قوله كل ما لاان وجوده علاه زمانيه
دون البدايه الابداعيه فقد سبقه زمان وماده معناه ان كل محدث
حدوثا زمانيا فهو مسبوق بزمان وماده ولا بد من تفسير الابداع وهو ان
يكون للشيء وجود من غيره مطلقا غير مسبوق على زمان وماده واليه قوله
لانه قد كان لا محاله معدوما فاما ان يكون عدمه قبل وجوده او مع
وجوده اول لا حاجه الى هذا التطويل لانه اذا كان الشيء محدثا حدوثا
زمانيا كان عدمه قبل وجوده وهذا معلوم بالضروره فاي حاجه الى التقسيمات
التقسيمات قوله فان كان شيئا معدوما فلم يكن له قبل موجود كان فيه
معدوما هذا اعاده الدعوى قوله فان القبل المعدوم موجود مع وجود
هذا اللفظ قبل ان القبل المعدوم كيف يوصف بانه موجود والكلام
الملخص فيه ان يقال ان ذلك ليس بعين العدم الذي هو محكوم بانه قبل
لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد لكنه يحتمل ان يقول القبل
الموجود كيف يوصف به المعدوم فليتامل فيه قال الشيخ ونقول انه الى قوله الا
التقرير لما فرغ من اقامه الحجه على ان كل حادث زماني فهو مسبوق بزمان
شرع في اقامه الحجه على انه مسبوق ايضا بماده وتلخيص هذه الحجه ان

كل



كل محدث فانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لانه لو كان ممتنع الوجود
لذاته لامتنع ان يوجد وهذا الامكان اما ان يكون هو الامكان
العائد الى القادر واما ان يكون عائدا الى ذات الممكن ومحال ان يكون
عائدا الى القادر لانا اذا قلنا القادر يصح منه ايجاد الممكن ولا يصح
منه ايجاد الممتنع فان قيل لنا الباري يصح ايجاد الممكن ولا يصح منه
ايجاد الممتنع قلنا لان الممكن في نفسه يصح وجوده والممتنع لا يصح وجوده
في نفسه كان هذا الكلام مستقيما فلو كان هذا الامكان هو الامكان
العائد الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه وانه مح فثبت ان هذا
الامكان مغاير للامكان العائد الى القادر ثم نقول هذا الامكان
لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ومحال ان يكون معدوما لانه لا
فرق بين نفي الامكان والامكان المعدوم ح ووجب ان لا يكون ممكنا
فاذن الامكان معنى موجود ثم لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ومحال ان
يكون جوهرا لان الامكان امر اضافي الى الممكن فلا يكون جوهرا فهو اذن
عرض فكل عرض فلا بد له من محل فالامكان لا بد له من محل وهو المادة
وهو المطلوب واذا عرفت ما ذكرنا لم يخف عليك ما في الكتاب قال الشيخ
المعنى الواحد التقرير الغرض من هذا الكلام تمييز الماهيه عن لوازمها
فلنعين مثالا فنقول الانسان بما هو انسان ومما هو عام او خاص او
واحد او كثير امور زائده على كونه انسانا ومغر ذلك ان يعني منها غير داخل
في مفهوم الانسانيه من حيث هي انسانيه ليست الا الانسانيه فقالوا حقيقه
بوصفه مخصوصه ان الانسانيه من حيث هي ليست الا الانسانيه ويدل عليه
ان الانسان من حيث هو انسان لو كان واحدا امتنع ان يكون كثيرا

عام ل

كذلك لو كان كبر الاصبع ان يكون واحدا وكان الانسانية ليست
الوحدة او الكثرة فهما غير داخلين في ماهيتها والا لعاد المحال ولا يلزم
من عدم دخول الانسانية على احدهما كون احدهما ليس مفهوم الانسانية
او داخلا في مفهومها ولا يلزم من قولنا ان الانسانية ليست بما هي انسانية
واحدة ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة وليس بعض قولنا ان الانسانية
كما هي انسانية واحدة ان الانسانية كما هي انسانية كثيرة بل بعضه
ان الانسانية ليست بما هي انسانية كثيرة بل بعضه بها ان الانسانية ليست
بما هي انسانية واحدة واذا عرفت هذا فنقول الانسانية بلا شرط كلي والكلي
بشرط كونها مقولة على كثيرين ايضا كلي والكلي بالاعتبار موجود في الخارج
لان هذا الانسان اذا كان موجودا في الخارج كان الانسان موجودا
في الخارج واما ما لا يعتبر بالاعتبار الثالث فهو غير موجود في الخارج بل في العقل والدليل
عليه هو ان الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لو كان انسانا واحدا
بالعدد موجودا في الاعيان لكانت الانسانية الواحدة بعينها معارضة
للاضداد وحتى يكون الشخص الواحد عالما جاهلا معا وذلك محال
فاذن هي موجودة في الذهن فاذن حصل الشيء المشترك في الاذهان كيف
يكون كليا فنقول معنى كون الانسانية كلية موجودة في الذهن
انه معنى واحد له اضافات كثيرة الى امور كثيرة من خارج ليس هو
اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعنى هذه المطابقة ان هذه
الصورة لو كانت هي بعينها في مادة لكان ذلك الجزئي وايضا فلا
اي واحد من الاشخاص الموجودة في الخارج لو سبق الى العقل وحصل
الذهن منه معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاصل

في الذهن

في الذهن وبالجملة هذه الصورة التي في العقل كنقش واحد مطابق علامة
صورة فاذن الكلي العام في العقل لا في الخارج واذا عرفت ما قلنا ظهر
لك ما في الكتاب قال الشيخ التام هو الذي الى قوله مقابله الشرح ذكر الشيخ
للتام معنيين احدهما هو الذي يكون جميع ما من شانه ان يوجد له موجودا
له وثانيهما هو الذي كل ما كان ممكنا ان يكون له يكون له والمعنيان متقاربان
وما حاصلهما انه الذي حصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا
وذلك يقال على امور احدها ان يكون وجوده وكمالات وجوده تاما و
ثانيها القوى اما الفعلية مثل ان يقال كذا تام القوة الفعلية واما الانفعالية
ويطلق ايضا على الكيفيات مثل ان يقال كذا تام الحس وتام العلم
وثالثها الكميات اما المنفصلة كما يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي
ان يكون من العدد يكون حاصلا واما المتصلة كالمقادير مثل ان يقال فلان
تام القامة والناقص يقابل به قال الشيخ العلل يقال الى قوله المعلول الشرح
المقصود من الفصل بيان اقسام التقدم وملخص هذا الكلام المتقدم
يقال على وجوه احدها المتقدم في الزمان وهو ظاهر وثانيها المتقدم بالرتبة
وهو كل ما كان اقرب من مبدا معين ثم المراتب منها ما طبيعية كترتب
الانواع التي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض ومنها
وضعية كترتب الصفوف في المسجد بالنسبة الى الباب او المحراب وثالثها
المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر ورابعها المتقدم بالطبع وهو الذي
لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود وقد يوجد هو وليس الاخر بموجود
وذلك كتقدم الواحد على الاثنين وخامسها المتقدم بالعلية وذلك
كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن العقل
يقتضي بان حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها وحركة اليد غير

مستفادة من حركة الخاتم واعلم انه لم يوجد دليل قاطع على انحصار التقدم في هذه
الاقسام والحق وان الاستقراء ارشد الى هذه الاقسام ثم ان هذه الاقسام
مشتركة في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعتبر في
التقدم والتأخر الا وقد وجد للمتقدم ولنرجع الى شرح المتن قوله التقدم
يقال في الطبع المراد منه اثبات التقدم بالطبع وقد ذكرناه قوله ويقال في الزمان
هذا هو التقدم بالزمان قوله ويقال في المرتبة هذا هو التقدم بالمرتبة قوله
يقال قبل في الكمال هذا هو التقدم بالشرف قوله ويقال قبل بالعلة
هذا هو التقدم بالعلية قوله فان للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول فانهما
معا في الزمان هذا جواب عن سؤال يذكر على ان العلة متقدمة على المعلول
وتقريره ان يقال تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لذاتيهما واما ان يكون
لنفس العلية والمعلولية واما ان يكون لمجموع الامرين ومحال ان يكون
لذاتيهما لانا بينا ان الذات من حيث هي ذات لا تقدم فيه ولا تأخر
لا معه لان كل منهما اذا اعتبرت من حيث هي هي لا متقدمة ولا متأخرة
ولا مقارنة ومحال ان يكون لنفس العلية والمعلولية لانهما وصفان اضافيان
فيكونان معا في الوجود وبما ذكرنا يعرف استحالة القسم الاخير والجواب
عنه ان تقدم العلة على المعلول بسبب اعتبار ان العلة لها وجود غير مستفاد
من وجود المعلول اما المعلول فوجوده مستفاد من وجود العلة فيكون
وجودها متقدما عليه واذا تأمل حال المتقدم في جميع هذه الاقسام وجد معنى
ما ذكرنا ان هذه الاقسام مشتركة في امر واحد وقد ذكرناه قوله واعلم
انه فرق بين ان يقال اذا ارتفع هذا ارتفع ذاك اعلم ان هذا الكلام
جواب عن سؤال وهو ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول
موجبا لارتفاع الآخر لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر والجواب ان

ارتفاع

ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول اما ارتفاع المعلول فلا يوجب له
ارتفاع العلة فان العلة ما لم ترتفع اولا بسبب لم يلزم منه ارتفاع
المعلول وارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول قال الشيخ واعلم انه
الى قوله منها حدث التفسير المقصود من هذا الكلام اثبات الحدوث
الذاتي والمحضة وهو ان كل ممكن لذاته له العدم لو انفرد اي لو اعتبر الممكن
من حيث ذاته من غير علته فانه لا يكون له وجود وانما يكون له الوجود
من العلة فاذن عدم الممكن بذاته ووجوده بغيره وما بالذات قبل ما بالغير
فهذا هو الحدوث الذاتي فان قيل لو كان عدم الممكن بذاته لكان
ممتنعا فنقول لا شك انه اذا اعتبر من غير علة وجوده كان العدم
واجبا فيكون ممتنعا ولنرجع الى شرح اللفظ قوله اعلم كان الشيء قد
يكون محدثا بحسب الزمان الى قوله وقد يكون بالذات حاصل هذا
الطويل وهو دعوى الحدوث الذاتي قوله واذا كان الشيء له في ذاته
ان لا يجب له وجود هذا البرهان على الحدوث الذاتي قوله فيكون لكل
معلول في ذاته ان لا يجب له وجود هذا البرهان على الحدوث الذاتي
قوله فيكون لكل معلول في ذاته اولا وثانيا ليس ثم ان العلة وما ساله ثم
ليس معناه كل ممكن فله من ذاته اولا العدم ثم ما له الوجود من العلة
قوله فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود بعدما لم يكن في ذاته
لا يكون موجودا هذا الكلام سؤالا يذكره وهو ظاهر قوله فيكون كل
معلول محدثا في ذاته وان كان مطلقا في جميع الزمان موجودا مستفيدا
لذلك الوجود عن موجود معناه ان الحدوث بهذا المعنى ليس ان يختص
الزمان بل هو ثابت في جميع الزمان قوله فلا يمكن ان يكون حادثا

بعد ما لم يكن الا وقد تقدمت المادة هذا الكلام لا تعلق له بهذا الفصل
فلا ادري لم ذكره **قال الشيخ** يقال واحد لما هو غير منقسم الى قوله على الاطلاق
التفسير يريد ان يبين اقسام الواحد الواحد اما ان يكون مقولا على كثيرين
واما ان لا يكون فان كان مقولا على كثيرين بالعدد كانت وحدتها امرا مغايرا
لكثرتها وهي بذلك الاعتبار غير منقسم بذلك الاعتبار اما ان يكون
مقوما لتلك الكثرة واما ان لا يكون فان كان مقوما فاما ان يكون
مقولا في جواب ما هو بالشركة فيكون واحدا بالجنس على اختلاف مراتبه
والواحد بالجنس يكون كثيرا بالنوع لا محالة والواحد بالنوع على اختلاف
درجاته والواحد بالنوع يجب ان يكون واحدا بالجنس والفصل مثال
الواحد بالجنس هو قولنا الانسان والفرس واحد لكونهما في جنس
واحد وهو الحيوان ومثال الواحد بالنوع هو قولنا زيد وعمرو واحد
لكونهما في نوع واحد هذا اذا كان ما به الوحدة مقولا على كثيرين
بالعدد واما اذا كانت الوحدة غير مقولة على كثيرين فذلك الشيء
ان يصح عليه الانقسام واما ان لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام فاما
ان لا يكون له مفهوم سوى كونه وحدة واما ان يكون له مفهوم ازيد من
ذلك فان لم يكن له مفهوم سوى كونه وحدة فذلك هو الوحدة
وان كان له مفهوم سوى الوحدة فاما ان يكون له وضع فهو النقطة
وان لم يكن له وضع فهو مثل العقل والنفس وهذا هو الواحد
الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوة وان صح التقسيم
على ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء مساوية لكلها في الحقيقة واما
ان لا يكون فان انقسم الى اجزاء مساوية لكلها فاما ان يكون

يقول لا انقسام لذاته واما ان يكون لذاته واما ان يكون لغيره والاول
هو المقدار والثاني الجسم السطح وهذا هو الواحد بالاتصال وهو الذي
لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة مثل الخط الواحد والسطح الواحد
والجسم الواحد الممتنع به الاجزاء فان الاتصال الحاصل بين اجزائه
المفروضة اوجب اتحادها لكنه قابل للكثرة وان لم ينقسم الى اجزاء مساوية
لكلها بل انقسم الى اجزاء مختلفة لكنه حصل فيها اتحاد بسبب ارتباط هذه
الاجزاء المختلفة بعضها ببعض فذلك هو الواحد بالارتباط مثل
الحيوان الواحد فانه مركب من اشياء مختلفة الحقيقة كالجلد واللحم والعظم
وكالبيت الواحد المركب من الجدار واللبن والخشب وغيرها فالكثرة حاصلة
فيه بالفعل اذ الاجزاء مختلفة لا بالقوة بخلاف الخط الواحد فانه لا كثرة
فيه بالفعل اصلا بل بالقوة لكن الارتباط الذي بين هذه الاجزاء اوجب
فيها اتحادا واتصالا هذا حيوان واحد وبيت واحد كما يقال هذا خط واحد
وسطح واحد ثم كل واحد من هذين اما ان يكون جميع ما يمكن له حاصلا
فيه فيسمى واحدا بالتمام واما ان لا يكون فيكون كثيرا والوحدة التامة
اما ان يكون بالوضع كدرهم واحد واما ان يكون بالصناعة كالبيت
الواحد واما ان يكون بالطبع كالانسان الواحد هذا اذا كان وحدة
الامور المتكثرة في مقوم واما اذا لم يكن في مقوم فاما ان يكون في العوارض
واما ان لا يكون فان كان في عوارضها فهو على وجوه ثلث احدها
ان يكون موضوعا لمحمول واحد عرضي كقولنا الانسان هو الكاتب
وثانيها ان يكون محمولان عارضان لموضوع واحد كقولنا الكاتب
هو الضاحك وثالثها ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا الثلج

هو الحصى وهذا القسم يسمى الواحد بالعرض فان لم يكن عارضا فهذا
يسمى الواحد بالاضافة كقولنا نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى
البدن واحدة او نسبة الشيء الى بعض الانسان ونسبة الطبيب الى
الانسان نسبة واحدة فحال الملك والنفس واحد اي في هذه النسبة
فهذا احصر اقسام الواحد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله تعالى
واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل انه واحد معناه ان الواحد يقال
على الكثير من حيث انه لا ينقسم وهذا الاعتبار امر مغاير الكثرة
قوله فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحدا في الجنس معناه
ان الواحد في الجنس هو الذي لا ينقسم في الجنس وذلك قد يكون بالجنس
القريب وقد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد قوله ومنه
ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدا في النوع معناه الواحد بالنوع هو الذي
لا ينقسم بالنوع وهو قد يكون بالنوع القريب وقد يكون بالنوع البعيد
والواحد بالنوع لا محالة هو واحد بالفصل قوله ومنه ما لا ينقسم بالعرض
العام فيكون واحدا بالعرض كالغراب والقير في السواد وهذا هو الذي
قد ذكرنا اقسامه قوله ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحدا في
الموضوع وان كثر اي الحد اعلم ان الواحد بالموضوع هو الذي يكون
موضوعهما واحدا كقولنا ان الزايد والنامي واحد اي موضوعهما
واحد قوله ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد اي لا ينقسم الى اعداد او آحاد معا
اي ليست بالفعل اعداد لها معا انه هو واحد بالعدد معناه ان الواحد
بالعدد غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد اي لا ينقسم الى الاعداد لها
معا انه والواحد بالعدد ومنه ما ليس من طبيعة الى عرض لها الوحدة

ان يكثر

ان يكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما في طبعه ان يتكثر مثل الماء الواحد
والخط الواحد وما ليس من طبعه ذلك فاما ان يتكثر منه وجه آخر واما ان
لا يتكثر اما الاول فمثل الواحد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته
اي من حيث هو انسان لا غير لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس و
بدن واما الذي يتكثر من وجه آخر فاما ان يكون مجردا ذاته لا تقسم واما
ان لا يكون ذلك بل معه طبيعة اخرى اما الاول فهو الوحدة واما
الثاني فاما ان يكون له وضع وهو النقطة واما وهو العقل والنفس
قال الشيخ والكثير يكون الى قوله العدد الاثنان الشرح لما فرغ من بيان
اقسام الواحد شرع في بيان الكثير اعلم ان الكثير يفهم منه معنيان احدهما
المقابل للواحد وهو ان يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد وهو الكثير
مطلق وثانيهما الكثرة بالاضافة وهو ان يكون فيه من شيء آخر زيادة
قوله واقل العدد اثنان وبعضهم منع منه لانه الزوج الاول فلان
عددا كالفرد الاول ونقول نحن لا نعني بالعدد الا ما زاد على الوحدة
الواحد ولا شك ان الاثنين كذلك قال الشيخ والمساوية الى قوله مما ل
الشرح لما فرغ من بيان اقسام الواحد شرع في بيان لواحق الواحد
والكلام فيها ظاهر اما قوله والهوهو الاتحاد من شيئين جعلا اثنين في
الموضوع لتصيرهما منهما اتحاد نوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين
كما قيل في هذا اللفظ سولمس والعادة المجردة هو ان يقول الهو
هو ان يكون لكثير من وجه وحدة قال الشيخ والمقابل الى قوله والتضاد الشرح
لما فرغ من بيان لواحق الواحد شرع في بيان لواحق الكثير وهي كل ما يقابل
كل واحد منها قال الشيخ المقالة الثالثة في المنطق الشرح يريد ان يذكر

تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود اعلم ان تعريف الواجب والممكن
والممتنع لا يمكن الا بتات دورية لانا اذا اردنا تعريف الواحد منها
لم نجد سوى تعريف كل واحد منها الا بسلب الاخرين عنه مثل ان
الممكن هو الذي لا يكون ضروريا والضروري هو الذي لا يمكن عدمه و
اذا لم نجد سوى تعريف كل واحد منها الا بسلب الاخرين صار التعريف
دوريا لكن الشيخ عرف الواجب والممكن على وجه لا يلزم منه هذا
المحذور لانه عرف الواجب اولا ثم عرف الامكان به والواجب
اعرف عند العقل لانه اقرب الى طبيعة الوجود والوجود اعرف
واذا كان الوجوب اعرف عند العقل كان تعريف الاحكام به اولى
قوله الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه
محال هذا التعريف شامل للواجب الوجود لذاته والموجود لغيره
قوله والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض
منه محال فاقول يلزم على هذا ان لا يكون الواجب الوجود
لغيره ممكنا لانه اذا فرض معدوما لزم منه محال فاذن لا بد فيه
من اعتبار قيد اخر فان يقال الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير
موجود او موجودا من حيث هو لم يلزم منه محال قوله والواجب
الوجود هو الضروري الوجود هذا التعريف اخر للواجب قوله والممكن
الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في عدمه هذا
تعريف اخر للممكن واما تفصيل معاني الممكن والواجب فقد ذكر في المنطق
قال الشيخ ثم ان واجب الوجود والمحذور **التفسير** لما ذكر الواجب الوجود
اراد ان يقسم فاعلم ان الواجب الوجود ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون

واجب الوجود لذاته فهو الذي لذاته صار لذاته لا لشيء اخر محالا فرض
عدمه اي لذاته لا لشيء اخر وجب وجوده والواجب الوجود لغيره هو
الذي صار لشيء اخر واجب الوجود مثل الاربعة فانها ليست واجب
الوجود بذاتها بل الوجود اثنين اثنين **قال الشيخ** ولا يجوز الى قوله ثم تم
يريد ان يذكر احكام الواجب الوجود الاول ان الواجب الوجود الاول
الواجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون واجبا لغيره لانه لو وجب
لغيره فاذا ارتفع ذلك الغير فاما ان يبقى وجوب وجوده واما ان لا يبقى
فان بقي لا يكون واجب لغيره لان بقاء الغير يبقى بارتفاع الغير وقد
فرض واجب الوجود لغيره وان لم يبق فح لا يكون واجب الوجود لذاته
وقد فرض واجب الوجود بذاته هذا خلف **قال الشيخ** وكل ما هو الى قوله
فانه **التفسير** الحكم الثاني من احكام الواجب الوجود هو ان كل ما هو واجب
الوجود لغيره فانه يكون ممكن الوجود لذاته لانه لو لم يكن ممكن الوجود لذاته
فاما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو محال والا لكان الواجب
لذاته واجبا لغيره وقد بان بطلانه واما ان يكون ممتنع الوجود لذاته
وهو ايضا محال والا لما كان واجبا لغيره لان الممتنع الوجود لا يوجد ترجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله كل ما هو واجب الوجود لغيره فانه ممكن الوجود
لذاته هو الدعوى ودليله لان كل ما هو واجب الوجود لغيره فوجوب وجوده
تابع لنسبة ما واضافة والنسبة والاضافة واعتبارهما غير نفس اعتبار ذات
الشيء الذي لها نسبة واضافة لكنا نقول ان العادة قد جرت هنا
ان الكلام مع ان البرهان تم بدون هذا ويجب ان نقول هذا اعتراض
معارضة تذكر هنا وهو ان لو كان الواجب لغيره ممكنا لذاته لزم كون

الشيء الواجب واجباً وممكناً معاً وانه محال فاجاب عن هذه المعارضة
بان قال انه ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار النسبة الى ذلك
الغير فوجوب وجوده تابع للنسبة الى ذلك الغير وهذه النسبة مغايرة
لذاته فلا يكون جمعاً بين الوجوب والامكان باعتبار واحد بل
باعتبارين مختلفين ومثل هذا لا يعد تناقضاً فالممكن له اعتبار بالنسبة
الى ذاته وهو بذلك ممكن واعتباره بالنظر الى ذلك الغير وهو بذلك
الاعتبار واجب واعتباره بالنسبة الى عدم ذلك الغير وهو الاعتبار
ممتنع الوجود ولا تناقض بين هذه الاعتبارات قوله ولو اعتبار الذات
واحدها لا لاح اما ان يكون مقتضيا لوجوب وجوده هذا هو الاعتبار
الثالث قوله بعدما بان ان كل واجب الوجود لغيره فهو ممكن الوجود بذاته
قال الشارح وهذا العكس الى قوله لغيره النقض المطلوب من هذا الفصل
اثبات ان الممكن ما لم يجب وجوده عن سببه لم يوجد لانه اذا وجد سببه
فاما ان يبقى على تساوي الطرفين واما ان يترجح احد الطرفين على الآخر
فان بقي على التساوي فهو محال لان الامكان وجود السبب كلا وجوده وان
ترجح احد الطرفين على الآخر وجب ان يجب وجوده لان المرجوح ممتنع
ضرورة الامتناع عند التساوي واذا امتنع المرجوح وجب الراجح
اذ لا خروج عن النقيضين فثبت ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
فان قيل هذا الوجوب متقدم على الوجود فكيف يكون الصفة قبل
الموصوف فنقول هذا الوجوب لا يتعلق بذات السبب بمعنى ان السبب
صار محكوما عليه بانه يجب صدور الاثر عنه وليس متقدم على الاثر
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهذا ينعكس فيكون كل ممكن

الوجود

الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود لغيره وانما قال
انه ان حصل وجوده لان كل ممكن فانه غير واجب الوجود لغيره مطلقا
وانما يجب وجوده بغيره اذا وجد وحينئذ لا يكون هذا تمام العكس بل
يجب ان يكون الدعوى كما ذكرنا قوله لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود
بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل هذا التقسيم غير مستقيم لان
الممكن لا يتردد بين ان يصح وجوده وان لا يصح وجوده قوله بل اما
ان يجب وجوده واما ان لا يجب التقسيم الصحيح ان الممكن اما ان يجب
وجوده عند تمام سببه واما ان لا يجب وبين انه ان لا يجب فهو لا يوجد
قوله فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود هذا هو البرهان على بطلان
التقسيم الثاني وهو ان الممكن الوجود اذا لم يجب وجوده مع تمام السبب
كان هو ممكن الوجود ومع لا يتميز وجوده عن عدمه لا يكون فرق
بين هذه الحال اي عند تمام السبب والحالة التي قبلها اي عندما لم يوجد
السبب لانه كان قبل هذه الحالة ممكن الوجود والان ايضا هو ممكن
الوجود فان قيل حدث حالة عند تمام السبب فنقول انه عند تلك الحالة
لا يخلو اما ان وجب وجوده واما ان لا يجب فان لم يجب يعود السؤال
كما كان وان وجب فهو المطلوب فان قيل الامكان للممكن ثابت
لذاته لا للعلة وما بالذات كيف يزول فنقول امكان الممكن لذاته لم يزل
وانما زال الامكان عن السبب وبدل بالوجوب وذلك عند صيرورة
العلة علة تامة قوله وايضا فان كل ممكن الوجود لذاته اعلم ان هذا ليس
برهانا اخر على المطلوب وانما هو اعادة المطلوب مع زيادة لا فائدة
فيها قال الشارح ولا يجوز الى قوله موجودهما محال النقض لا يجوز ان يكون

كل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر لما بينا ان الواجب الوجود
بذاته لا يجوز ان يكون واجبا بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب
الوجود بالآخر فيكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل واحد منهما
واجب الوجود بالآخر فيكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل واحد
منهما علة للآخر وهذا الحكم لا يختص بواجب الوجود لذاته بل هو في غير
واجب الوجود محال لان كل واحد منهما لو كان علة للآخر لكان كل
واحد منهما متقدما على الآخر لان العلة يجب تقدمها على المعلول ضرورة
فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر
والمتقدم متقدم فيكون الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال والوجه
الثاني ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر لا على وجه العلية والمعلولية
ولكن على سبيل التضايف وذلك محال في الواجب الوجود لذاته
لانه يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته وكل ممكن لذاته فله علة سابقة
علة سابقة عليه فيكون كل واحد منهما محتاجا الى علة سابقة عليهما فلا
يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود هذا خلف ولنرجع الى
شرح الفاظ الكتاب قوله ولا يجوز ان يكون بينهما اشتباه ليس هذا
ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر
هذا الكلام مع ما فيه من التكرار اللفظي قد سلف قوله ولا يجوز ان يكون
كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر معناه انه لا يجوز ان يكون كل واحد
من واجبي الوجود لذاته علة للآخر واعلم ان هذه الاستحالة لا يختص
بالواجب الوجود لذاته بل في غيره ايضا محال لما ذكرنا قوله حتى
يكون ا واجب الوجود بب لا بذاته وب واجب الوجود با لا بذاته

معناه ان لا يكون معلولا لب وب يكون علة له وب يكون معلولا
لا لعلة ا ويكون علة له قوله وجملتهما واجب وجوده واحدة وذلك لان
اعتبارهما ذا سببين غير اعتبارهما متضايفين لجعل المراد منه كون
كل واحد من الواجبين متعلقا بالآخر على سبيل التضايف قوله و
لكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته وكل واحد منهما ممكن الوجود
بذاته هذا ظاهر قوله ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده معناه
ان العلة يجب ان يكون متقدمة بالوجود على المعلول قوله لان كل علة
اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان هذا هو اعادة
الدعوى قوله فلكل واحد منهما على الآخر تقدم في اقدام من ذاته معناه ان
لكل واحد منهما علة سابقة عليهما وليس ذات احدهما اقدم من ذات
الآخر على ما وضعنا لعل هذا الكلام في ابطال تعلق كل واحد من
الواجبين بالآخر تعلق التضايف لان المتضايفين يوجدان معا
لا تقدم لاحدهما على الآخر قوله فلهما علة خارجة عنهما اقدم منهما معناه
ان المتضايفين علة خارجة عنهما متقدمة عليهما قوله فليس اذن وجود كل
واحد منهما مستفادا من الآخر بل من العلة الخارجة التي هي تعيد العلاقة بينهما
هذا ظاهر قوله حال ما يجب بغيره فوجوده موقوف على ذلك الغير
اعلم ان هذا برهان على انه لا يجوز ان يكون بينهما كل واحد منهما
علة للآخر مطلقا ملخصه ان المعلول متوقف على وجود العلة متأخر
عنه بالذات ثم يستحيل ان يتوقف وجود ذات على ذات لا يوجد تلك
الذات الا بها لانها تكون موقوفة على وجود نفسها وذلك محال على
ما قررنا فالحاصل من هذا المطول ما ذكرنا قال الشيخ ونقول ان قوله

السر المقصود من هذا الكلام نفي الكثرة عن ذات واجب الوجود لذاته
يقول واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء تلتئم ذاته لا اجزاء كمية
كما يكون للجسم من الاجزاء المقدارية المحسوسة ولا عقلية كما له من جزئية الهيولى
والصوري ولا اجزاء حدية بل هو الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه لا بالفعل
ولا بالقوة والبرهان على هذا الدعوى هو ان كل ذات يكون مركبا من
اجزاء فانه يحتاج الى كل جزء من اجزائه وكل واحد من اجزائه وكل واحد من
اجزائه غيره وهذا الاشياء وكل مركب فهو محتاج الى الغير وكل ما كان محتاجا
الى الغير فلا يكون واجب الوجود لذاته لان المحتاج الى الغير ينعدم بانعدام
ذلك الغير والا لما كان محتاجا اليه والواجب الوجود لذاته هو الذي لا
ينعدم بانعدام غيره فثبت ان واجب الوجود لا يتركب فيه بوجه
البتة ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ونقول ايضا ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادي تجتمع فتقوم منها واجب الوجود
معناه ان واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون ذاته مركبة من اجزاء
قوله لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد معناه لا يجوز ان يكون اجزاء محسوسة
كالاجزاء المقدارية ولا اجزاء حدية قوله ونقول سواء كانت كالمادة
والصورة او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه
معناه ان الواجب لذاته ليس ذاته مركبا من اجزاء محمولة بحسب العقل
مثل الانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية قوله لان كل ما هذا صفته فكل
كل جزء منه ليس هو ذات الاخر والذات المجتمع منهما شرع في البرهان
وتلخيصه هو ان كل ما كان مركبا من اجزاء فلكل جزء منه مغاير للجزء
الاخر وللمجموع هذا القدر يكفي وهو ان نقال ان كل مركب من

اجزاء فلكل جزء منه مغاير للجزء الاخر وللمجموع هذا القدر يكفي وهو
ان نقال ان كل مركب من اجزاء فان كل واحد من اجزائه مغاير اليه قوله فاما
ان يصح لكل واحد من جزئه منفردا وجود منفرد ولكنه لا يصح للمجموع وجود دونها
مخصصا ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يصح له وجود ما انفرده واما ان
لا يصح لكل واحد انفراده في الوجود فاما ان كان الاول كان الاول
كان الذات المجتمع من تلك الاجزاء متعلقا بها فلا يكون واجب الوجود
لذاته لان واجب الوجود لا تعلق له بالغير وان كان لا يصح لكل
واحد منها ان ينفرد بالوجود كان كل واحد متعلقا بالاخر والجملة يكون
متعلقة بكل واحد وح لا يكون شي منها واجب الوجود لذاته وذلك
الجزء والثاني لا يكون واجبا لذاته ولا الجملة ايضا قوله فقد يصح من هذا
ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم لما فرغ من بيان هذه الفصول
شرع مسائلها ويحتاج الى ايضاح اما انه ليس بجسم فلان الجسم مركب من
الاجزاء والواجب الوجود لذاته لا يتركب فيه بوجه واما انه ليس مادة
جسم فلان المادة لا يوجد بدون الصورة ويلزم من عدم الصورة عدمها
فلها تعلق بالغير وكذلك الكلام في انه ليس صورة جسم قال الشيخ ويقول
ان قوله سطره التفسير اعلم ان هذا الاصل كثير ما يتفرع عليه مسائل الاكثر
عليه هو انه لو لم يكن واجب الوجود لذاته واجب الوجود في صفاته وجهاته
لكان هو واجب الوجود من جهة ممكن الوجود من جهة هذا محال فذلك
محال بيان الشرطية ظاهر بيان انتفاء التالي هو ان تلك الجهة اذا كانت
ممكنة له كانت له تلك الجهة ولا يكون ح لا يكون ذاته كافية في ثبوتها له
وسلبها عنه وذاته موقوفة على ثبوتها او سلبها وثبوتها وسلبها موقوف

على علة وجودها او علة عدمها والموقوف على الموقوف على الغير موقوف
على الغير فالواجب الوجود لذاته متعلق بالغير وقد بان بطلان ذلك فثبت ان
واجب من جميع جهاته فلا يعني بانه يمتنع التغير في صفة من صفات واجب
لذاته ويحتمل بهذا البرهان ان جواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود
لذاته يقتضي كونه متعلقا كونه متعلق الوجود بغيره ولكنه ثبت ان واجب
الوجود يمتنع تعلقه بالغير فاذن يمتنع التغير على صفات واجب الوجود
لذاته فكل ما يمكن له يكون واجبا له اي يكون بالفعل دائما قال الشيخ وكل
واجب الوجود لذاته وقوله بعضه التفسير من تعاقب يكون الواجب الوجود لذاته
واجب الوجود من جميع جهاته كونه خيرا محضا وبيان ذلك ومعنى الشر اما
عدم وجود ذات او عدم كمال ذات وواجب الوجود لذاته اذا كان موجودا
لذاته وموجودا في كماله لذاته كان بريئا عن الشر والنقص فكان خيرا محضا
وكمالا محضا فهذا هو الجزء العائد الى ذات الشيء وصفاته وهذه الكل
الجزء عائدة الى الافعال والواجب الوجود لذاته خير ايضا بهذا المعنى
مفيض للوجود والكمال على غيره ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب وكل
واجب الوجود لذاته فانه خير محض وكمال محض هذا هو المدعى وقوله
والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده فالمراد منه الجزء العائد
الى ذات الشيء وصفاته كما قوله والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر
واما عدم صلاح حال جوهر معناه للشر لا جهة له بل هو اما عدم ذات
الشيء واما عدم صلاح حاله قوله فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود
معناه ان الوجود وكمال الوجود خير الوجود قوله والوجود الذي لا يقارنه
العدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض معناه

لما ثبت ان الوجود خير فالوجود الذي يكون ذاته موجودا ولم يفت
عنه شيء من كماله يكون خيرا محضا قوله والممكن الوجود لذاته ليس خيرا
محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود اعلم ان الموجود اما ان يكون
واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود لذاته اما الواجب الوجود
لذاته فهو خير محض واما الممكن لذاته فليس خيرا محضا لانه اذا لم يكن وجوده
من ذاته كان ذاته محتملا للعدم فلا يكون من جميع الجهات بريئا عن النقص
والشر قوله فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته لما بين
ان الممكن لذاته ليس خيرا محضا وان الواجب الوجود لذاته خير محض
صرح بالنتيجة ولقائل ان يقول انهم اتفقوا على ان المعلول الاول العقل خير
محض واتفقوا على انها ممكنة الوجود لذواتها قوله وقد يقال ايضا خيرا لما
كان نافعا ومفيدا هذا هو الجزء العائد الى الافعال وقد لخصنا قال الشيخ
وكل واجب الوجود لذاته فانه لا يغير التفسير الواجب الوجود لذاته حق محض لان
الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم ولما كان الواجب الوجود
لذاته واجبا في ذاته وصفاته لما كان قابلا للعدم الذي هو البطلان
لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا وكما انه في ذاته احق الاشياء
باسم الحقية فلذلك اعتقاد وجوده احق الاعتقادات بالحقية واحق
الالفاظ بالحقية والصدق وسائر الاسناد لا يستحق ماهيتها الوجود
كما علمت واما الحقية بالاضافة الى الواجب الوجود لذاته فيعرف انه لها
باطلة وبه حقة وما الناس الى الواجب الذي به حاصله فلذلك قيل
في الكتاب الالهي كل شيء هالك الا وجهه ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله وكل واجب الوجود فهو حق محض اما قال حق محض لان ما عداه

وان كان دائم الوجود لكنه ليس برئ من البطلان قوله لان حصة
كل شي خصوصيته ووجوده الذي يجب له معناه ان حصة كل شي ووجوده
يجب له قوله فلا احتياج من واجب الوجود هذا اصح لما ذكره لابد من
اضافة شي اخر اليه حتى يتم هذا الكلام ومن يقال ان الواجب الوجود
وجوده لذاته واولى كل وجود لذاته لا كان اولى باسم الحقيقة من غيره قوله
وقد يقال حق لما يكون اعتقاد لوجوده صادقا معناه انه يطلق اسم
الحقيقة على الاعتقاد المطابق وواجب الوجود كان اعتقاد وجوده صادقا
معناه انه يطلق اسم الحقيقة على الاعتقاد المطابق وواجب الوجود لما
كان هو اولى باسم الحقيقة قال الشيخ ولا يجوز ان يكون الوجود شرح
من ههنا في ذكر براهين وحدانية واجب الوجود لذاته الى قوله اشارة للعلل
ما ذكره وتلخيصه ان وجود نوعه له بعينه اما ان يكون مقتضى ذات نوعه اما
ان يكون مقتضى ذات نوعه بل يكون لعلة والقسم محال والا لكان الواجب
لذاته معلولا لغيره فلا يكون واجب الوجود لذاته فاذن وجود نوعه له
بعينه لمقتضى ذات نوعه وح لا يوجد الا له ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته معناه انه نوع
واجب الوجود لا يكون الا واحدا قوله لان وجود نوعه له بعينه اما ان
يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل يقتضيه علة معناه ان كون
واجب الوجود ان كان مقتضيا لتلك الهوية لم يكن واجب الوجود
الا هو وان لم يكن مقتضيا لها لم يقتض ذلك الامر الا لعلة مقتضية فواجب
الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لذاته بل لغيره وهذا محال
قال الشيخ وكيف يمكن ان يكون واجب الوجود التفسير مادام ان اخر

على

على توحيد واجب الوجود لذاته وتلخيصه ان الواجب الوجود لذاته
لو كان نوعا لحقيقة اشخاص لكان تعين تلك الاشخاص بسبب خارج
عنه والتالي محال والمقدم مثله بيان الشرطية هو انه ح لا يكون سبب
ذلك التعين ماهية ذلك النوع والا لكان لا يوجد من ذلك النوع
الا واحد او ح لا يكون الواجب لذاته معلولا على تقدير وقد فرض ليس
كذلك فاذن لم يكن علة التعين ماهية ذلك النوع كان سبب العلة سببا اخر
وكان الواجب الوجود محتاجا الى سبب خارج وهذا احد ما بطلانه
قال الشيخ واقول قولا الى قوله وليس الا له التفسير هذه الحجة قريب من
الحجة التي مرت وايضا هو ان واجب الوجود لذاته لو كان له مثل
لكان مخالفا له في التعين لانه لو لم يخالفه في التعين لما كان
مثلا له بل يكون هو هو بعينه وذلك التعين لا يكون له لكونه واجب
الوجود والا لكان كل واجب ذلك التعين فلا يكون له مثل وح يكون
الواجب الوجود لا ند له ولا مثل له هذا تمام هذه البراهين والدور
المسلسل يعني قوله ولا ضد له كما انه لا ند للواجب الوجود لذاته فكذلك
لا ضد له لان الضد هو المشارك في الموضوع المعاقب الغير المجامع
اذا كان في غاية البعد طباعا وواجب الوجود لذاته لا يتعلق بالموضوع
فلا ضد له قوله وانما هو تام الوجود احد وجوه الواحدانية تام الوجود
يعني انه نوعه يكون له فقط ولا يكون شي من نوعه غيره وواجب الوجود لذاته
كذلك فيكون اذن واحدا من هذه الجهة قوله وواحد من جهة اخرى
لا اعلم ان الشيخ صرح في الاشارات في النمط الرابع ان واجب الوجود
لا جنس له ولا فصل له ولا ضد له قوله واحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم

ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد هذا الكلام قد سلف فلا فائدة
في اعادته قوله وواحد من جهة ان الكل منه وحده بحصته وجهها كمال حقيقة الذات
معناه انه واحد ايضا بهذا الاعتبار قوله وايضا واحد من جهة اخرى
معناه ان وجوب الوجود ليس الا له واكثر هذه الكمالات مكررة قال
الشيخ ولا يجوز ان يكون الى قوله غير معلول التفسير هذا برهان على ان
واجب الوجود لذاته واحد وتلخيصه هو ان واجب الوجود لذاته لو كان
اكثر من واحد لكان لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لذاته نفس ماهية
الواجب الوجود واما ان يكون جزءا منها واما ان يكون لازما لها والاقسام
كلها باطلة فبطل القول بكون واجب الوجود لذاته اكثر من واحد
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تمام الماهية لانه حينئذ يكون الواجب الوجود
لذاته مقولا عليهما قول النوع على اشخاصه وذلك قد ابطلناه وانما
قلنا انه لا يجوز جزءا من ماهية الواجب الوجود لذاته لانه ح يكون الواجب
لذاته جنسا تحته انواع وذلك محال لوجوه احدها انه لا بد لتلك
الانواع من فصول بها تتميز بعضها عن البعض وذلك محال لان الفصل علة لوجود
حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجود بالذات وجود اخر فيكون
موجودا مرتين وثانيها هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه
كذلك هو الذي لا يلزم من عدمه عدم غيره ومن حيث انه مقوم بالفصل
يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق
به هذا خلف وثالثها هو انه لا يخ اما ان يمتاز كل واحد منهما عن الاخر
بخصوص شيء واما ان يمتاز احدهما عن الاخر بامر وجودي والاخر يمتاز عنه بعدم
ذلك المعنى فان امتاز كل واحد منهما بفصل فلا يخ اما ان يكون كل

واحد منهما شرطا في وجوب الوجود واما ان لا يكون كل واحد منهما شرطا
فان كان كل واحد منهما شرطا فحينئذ يمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين
واذا كان حاصلا فيهما فلا يقع الامتياز بينهما وان لم يكن كل واحد منهما
شرطا كان وجوب وجود هذا متحققا دونها في الاخر من الحصص فوجوب
وجود الاخر متقوما دونها في الاول من الحصص فحينئذ لا يكون واحد من الفصلين
مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد يعرى عنه عند عدم هذا تارة وعند
عدم ذاك اخرى بل يكون عارضا وح يعود الكلام في سبب الاختصاص
فان قيل ان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا بعينه فهذا
ممتنع لانه ان كان هذا الفصل غير محتاج اليه وجب ان لا يكون الوجوب
محتاجا اليه فان قيل هذا منتقض باللون فانه لا يمتنع وجوده الا اذا
انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذا الهيولى لا يتقوم الا عند
صورة اي صورة كانت ولا يعرض تقوم اللون بفصل معين ولا يخفى
تقوم الهيولى بصورة معينة قلنا ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك
الفصول واما يحتاج وجوده انها اللون الذي هو حصة السواد يحتاج
في وجوده الى فصل السواد وكذا الذي في البياض فلو كان وجوب
الوجود كذلك لكان وجوب وجوده متعلقا بالفصل فكان يجب
ان يحتاج الى تلك الفصول في وجوده فيكون الواجب ماهيته وجودا
اخر هذا خلف واما قلنا انه لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات لازما
لوجهين الاول فلان تلك الماهية حينئذ تكون سببا لوجوب الوجود
فيكون وجوب الوجود بذاته متعلقا بسبب غيره وقد ابطلناه وثانيها
فلان الوجوب بالذات حينئذ يكون بالعلة غير متقدم والا يلزم معلول

فيكون وجوب الوجود الذاتي معلولا وهذا محال هذا الحق هذا
البرهان ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولنبرهن على هذا القول
وجوب الوجود اما ان يكون سببا لازما لماهية تلك الماهية هي التي
لها وجوب الوجود تام التقسيم ان يقال لان وجود الوجوب اما ان يكون
لازما لماهية واما ان يكون ماهية واما ان يكون داخلا في ماهية قوله كما
نقول للشيء انه مبداء فيكون لذلك ذات وماهية ثم يكون المبدا اذ ذكر
سائر اللوازم الماهية ولا حاجة الى ذكرها قوله فنقول اولا لا يمكن ان
يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية قوله فان تلك الماهية
ح يكون سببا لوجوب الوجود اعلم انه ذكر في بطلان هذا القسم وجهين
وحاصلهما يرجع الى واحد على ما ذكر قوله فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم
بل كان داخلا في الماهية او ماهية قد ذكرنا ان التقسيم الصحيح ههنا ان يقال
وجوب الوجود اما ان يكون نفس الماهية واما ان يكون لازما للماهية
ثم اللازم اما ان يكون داخلا فيها واما ان يكون خارجا فيها واما ان
يكون خارجا عنها قوله فان كان ماهية لما دل ان النوع واحد لما
فرع من ابطال القول بكون وجوب الوجود لازما شرع في ابطال القول
بكونه ماهية وتقريره ان وجوب الوجود لو كان ماهية فان كان كثرة
كانت نوعا تحته اشخاص وذلك محال لوجهين اما اولا فلانه اذا كان
كل واحد منهما مشتركا في تمام الماهية ولا بد ان يكون ممتازا في التعين
والتشخص وجب ان يكون ذلك التعين مستندا على غير تلك الماهية
ولوازمها فيكون واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود لذاته
هذا خلف واما ثانيا فلان الماهية الواحدة لا تتكثر الا بسبب تكثر

الحامل

الحامل وبالجملة فلا بد فيه من التباين في الاوصاف والزمان والحيز والمكان
وكل ذلك في حق واجب الوجود لذاته محال قوله فان كان داخلا في
الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعضها لكنه تمام فيكون نوع وجود
الوجود مشتركا منه وهذا باطل ههنا ويكون لكل ماهية اخرى معناه
ان كان وجوب الوجود داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون تمامها
حاصلا لكلا الوجهين او يكون لكل واحد منهما ماهية اخرى فان كان
الاول كان الاول كان الواجب الوجود لذاته نوعا مشتركا وهذا باطل لما
قوله فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد فاما الاول [illegible] واما ان
يشتركا فيه قوله لم يشتركا في شيء اصلا لم يكن كل واحد منهما قائما الا في
موضوع بل يكون احدهما قائما في موضوع والاخر لا يشتركان في شيء ويكونه
قائما لا في موضوع هو معنى الجوهر الذي القول عليهما بالسوية فلذلك هو جنس
لهما وان كان احدهما قائما في موضوع لم يكن واجب الوجود لذاته يكون
واجب الوجود لذاته فحينئذ يكون واحدا قوله وان اشتركا في شيء يكون
لكل واحد منهما بعده معنى على حدة يتميز به ماهية معناه انهما اذا اشتركا
في شيء فاما ان يتميز احدهما بامر زائد والاخر بعدم ذلك الامر والاول يلزم
منه كون واجب الوجود لذاته مركبا وهو محال والثاني ايضا محال لان
الذي يتميز بامر زائد يكون مركبا فلا يكون واجبا لذاته والذي يتميز بعدم ذلك
الامر يكون [illegible] فاما مع شرط التحقق به والعدم لا يعقل ولا
يتكثر في كل شيء معاني [illegible] لان فيها اعلام [illegible] ثم لا [illegible] انما
الا ان يكون وجوب [illegible] المعاني المجرد بدون الزيادة التي [illegible] والثاني
لا يكون فان لم يكن فالذي فعد هذا الشرط لا يكون له وجود فان كان

فيكون عارضا فيكون الاختلاف بالعوارض دون الانواع وهذا
خلف قوله فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون
معناه ان كل ما يتميز به احدهما عن الآخر اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود
واما ان لا يكون فان كان شرطا يكون ذلك الامر ثابتا لكل واحد
منهما فلا يكون منهما الانفصال انه وان لم يكن شرطا كان وجوب الوجود
تم بدونه اي بدون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا فلا يكون الاختلاف
ح بالنوع وهو مرض ذلك هذا واعلم ان هذا البرهان تم بدون هذا
التطويل وهو ان يقال وجوب الوجود لذاته لو كان مشتركا بين اثنين
فاما ان يكون تمام ماهية تلك الكثرة واما ان يكون جزءا داخلا في تلك
الماهية واما ان يكون خارجا عنها لازما لها والاقسام كلها باطلة اما بطلان
الاول فلكون وجوب الوجود لذاته مشتركا فيه الاول وهو ان تمام ماهية
تلك الكثرة فان ذلك ح يكون نوعا محصلا منحصرا في شخص واحد فلا بطلان
ذلك واما الثاني فلانه ح يكون جنسا لها للانواع وذلك ايضا محال لانه
ح يكون كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بفصل ذاتي وذلك يقتضي كون
كل واحد منهما مركبا وقد بان بطلان ذلك والقسم الثالث ايضا محال
لما مر قال الشيخ في اثبات واجب الى قوله الى العلة الخ هذه حجة
اخرى على اثبات واجب الوجود لذاته هو ما عتمد بعد التطويل هو ان
يقال ان كل حادث فهو محتاج الى علة في حدوثه وعلة في بقائه اما انه
يحتاج الى علة حال الحدوث فمسلم لان الشيء اذا لم يكن ثم كان فمعلوم في
العقل انه لا بد له من موجد يوجده واما انه محتاج الى العلة حال
بقائه لان الامكان لازم للممكن فاذن يكون هو ممكنا حال البقا

والممكن محتاج الى المؤثر فاذن الباقي حال بقائه محتاج الى المؤثر ثم ذلك
المؤثر اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته ويعود الكلام
الى البرهان الاول ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب استخراجا للمقصود
قوله ونقول ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه مع العقلاء نزعم
ان مجرد الحدوث علة للحاجة الى المؤثر فالعلم به ضروري ومنهم من
رجع الى طريقة الامكان وقال كل محدث ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
محتاج الى المؤثر وكل محدث محتاج الى المؤثر قوله فلانه اما ان يكون
حادثا باطلا مع الحدوث معناه ان كل حادث يحدث اما ان يبطل مع
حدوثه واما ان يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان واما ان يبقى بعد الحدوث
زمانا والقسم الاول محال لاستحالة اجتماع الوجود والعدم معا والثاني
ايضا محال والا لزم تتالي الآنات وقد ثبت بطلانه فاذن الحق هو القسم
الثالث على ان العلم الضروري حاصل بان من الموجودات ما هو باق فيها
فلنعرض الكلام فيها قوله فيقول كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في بقائه
قد ذكرنا البرهان على هذين الدعويين قوله ويمكن ان يكون ذاتا واحدا
معناه ان علة الحدوث قد يكون ذاتا واحدا وقد يكون ذاتين اما الاول
فمثل العالم يتشكل للماء لان القالب يحدث في الماء وشكله
الثاني فمثل الصورة الصنمية فان محدثها الصانع وشبهها يبوسة جوهر
العنصر المخصوص واعلم ان في هذا الكلام فائدة وذلك لان القائلين
بعدم احتياج الشيء الى المؤثر حال بقائه يتمسكون وذلك هو ان البناء
يبقى بدون البناء فلو كان الباقي محتاجا الى علة حال بقائه لما كان الامر
كذلك وجوابه ان البناء ليس علة لبقاء البناء وانما هو علة لحدوثه واما

لمادة فالعلة فيه سوية المادة التي اتخذ منها الساد وهي باقية حتى لو فقد
تلك السوية بالكلية لما بقي الساد وجود ولا يجوز ان يكون الحادث باقيا او
بعد حدوثه بذاته معناه ان الباقي بعد حدوثه ممكن الوجود لذاته فان قيل
لم لا يجوز ان يصير بعد الوجود واجب الوجود فان الوجود حال كونه موجودا
واجب الوجود اذ لا يمكن فرض عدمه مع وجوده فنقول انه ممكن لذاته
باعتبار ذاته وان كان باعتبار عدم علته ممتنع الوجود وبشرط
وجوده واجب الوجود ولا يلزم من كونه واجب الوجود ما دام موجودا
ان يكون واجب الوجود ولا يلزم منه لذاته فالممكن ما دام ذاته تلك
الذات لم يكن واجب الوجود بالذات وانما يجب وجوده بالغير والشرط
وكل ما كان كذلك يحتاج الى سبب فان قيل كما ان عند الوجود له واجب
والممكن الحصر انما يكون حال العدم فنقول ان كان الوجود يجعله واجب
الوجود بذاته فالعدم ايضا يجعله واجب العدم لذاته ويلزم نفي
الامكان الخاص وذلك محال قال الشيخ وكيف الى قوله واظهر التفسير
هذا حجة على ان الباقي حال بقائه يحتاج الى المؤثر وتحصيله انه لما بين
ان الحادث حال حدوثه محتاج الى المؤثر والحادث له عدم سابق ووجود
مسبوق بالعدم فان هذا الموجود واجب ان يكون بعد العدم فلا
المتعلق بالعلة نفس الوجود الممكن في ذاته فوجب ان يدوم هذا
التعلق به ولم الوجود فاذن للممكنات حال بقائها علل ثابتة
معها ولا بد من انتهاء تلك العلل الى الواجب الوجود لذاته قطعا
للدور والتسلسل قال الشيخ فان المتمسك الى قوله لا محالة التفسير
هذا سوال على قولهم ان الممكن الحادث له علة في ثبوته فتلك العلة اما ان

يكون

يكون علة لسوية دائما وانما لا يكون مثل حدث كونه علة بعد ان لم يكن
فان كان كانت علة بشرطه وانما وجد ان يكون الحدث انما وانما كلا
يكون حادثا فقد وجدناه حادثا هذا خلف وان حدث كونه علة لسوية
الامر فذلك الى علة اخرى والكلام فيها كما في الاول فيلزم حدوث
علل ومعلولات لا نهاية لها اما معا واما كل واحدة منها سابقة
على الاخرى مستندة اليها وذلك يبطل بما ذكرتم والجواب هذه الحوادث
مستندة الى علة قديمة وموقوف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث
امور يكون كل متقدم منها مقربة لتلك العلة المؤثرة الى المتأخر و
ذلك انما يتم بحركة سرمدية وبيان ذلك ان الحوادث لا بد وان يكون
اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم قدمها من قدم اسبابها
لانه لو لم يوجد تلك الحوادث عند وجود اسبابها لكان وجودها
عند تلك الاسباب ممكنة فلا يكون السبب سببا هذا خلف واذا كانت
عللها حادثة لزم التسلسل لان الكلام في عللها كالكلام فيها وذلك
التسلسل اما ان يكون حوادث متعاقبة ابتداء الوجود او زمانية الوجود
والاول محال لانه يلزم منه تناهي الاباد ويصح فيه معنى الكل وهو ان
يكون تلك الامور زمانية الوجود متعاقبة وهي الحركة فيستند الحوادث
لا يحدث الا بالحركة وتحصيله ان الواحد من جميع الامر لم يكن ثم حصل بعد
فذلك الامر الى الجسم نسبة لم يكن ولا بد من حركة توجب قربا بعد بعد
قرب او وجوده او مماسة وتحصل بذلك اتصال الحادث وزيادة التحقيق
هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون موجدة وقد يكون عدوية اما المعدة
فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة في المعلول بل هي معدة

للمعلول الى حيث يمكن صدوره عنه واما المؤثرة فانه يجب ان يكون مقارنة
للاثر ومثال ذلك فى الحركات الطبيعية هو ان الثقيل فى حركته لا يصير
الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده
لان يتحرك منه الى الحد الاول ثم منه والمؤثر فى تلك الحركة هو الثقيل
ولكن لولا انتهاء الجسم المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال
وجود تلك الحركة منه ولما تحرك الى ذلك الحد امكن وجود تلك الحركة
منه فالحركة السابقة قربت الثقيل من تلك الحركة بعد بعده منها ومن الحركات
الارادية ان من اراد الذهاب الى الحج ارادة كلية فان تلك الارادة
الكلية سببا لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها معدا لى
الاخرى فانه لا يتصور الحد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى
ذلك الحد سببا لان يحدث فيه ارادة جزئية الى ان يتحرك من ذلك
الحد الى الذى يليه والمؤثر فى تلك المقصود الحد من المسافة المؤثرة
فى الحركات المتوالية هو القصد الكلى وهو مقارن لجميع الحوادث واذا
عرفت هذا فنقول ان لهذه الحوادث سببا فاعلا ازليا هو الواهب
للصور ولكن فيضه موقوف على ضرورة المادة مستعدة لقبول ذلك
المقصود وذلك الاستعداد لما لم يمكن الا ان يحصل بواسطة الحركات
والتغيرات حتى يكون كل سابق معدا لان يستعد المادة لقبول اللاحق
فاذن لا يمكن ان يحدث شئ من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة الى
المعلول وتلك الحركة حادثة فلا بد قبلها من حركة اخرى فاذن لا بد من
وجود حركات لا بداية لها زمانا وانما ابتداؤها من حيث استنادها الى
خالقها على سبيل الابداع وهو الحركات المستقيمة لا بداية لها زمانا فاذن

لابد من

لابد من حركة مستديرة هذا هو الكلام الحق فى هذا الباب ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله قال سلك مسلك وسال فقال انه لما كان
انما سبب الممكن الى آخره الى قوله يوجب وضع الفلك الممكنة الى
معا بلا نهاية هذا سؤال على برهان ابطال التسلسل وقد لخصناه قوله
فنقول فى جواب هذا انه لولا سبق شئ من شان ذلك الشئ ان
يكون ملاسا او سابقا على سبيل الحدوث الى قوله لكان هذا الاعتراض
لازما علم هذا الجواب جاء بعبارات معقدة وملخصها انه يقول هذا السؤال
انما يلزم ان لو لم يمكن لحدوث الحوادث سبب قريب هو امر منفصل
غير مركب من اجزاء لا تتجزى يمكن ان يكون سبب قريب على هذه الصفات
وهى الحركة المستديرة والصحاح هذا الكلام هو ان السبب القريب لحدوث الحوادث
لا يعقل ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لزم من قدم سببها قدم الحوادث لانها
لو عدمت عند وجود سببها لما كان السبب سببا هذا خلف فثبت ان السبب
القريب للحوادث يكون حادثا والكلام فيه كما فى الاول فيلزم اسباب
ومسببات لا نهاية لها ثم حصولها اما ان يكون دفعة واما ان يكون متعاقبة
ومحال ان يكون دفعة لما بيناه سابقا فاذن حصولها على سبيل التعاقب
وهو ان ينعدم البعض فيها البعض ثم هى اما ان يكون حوادث متعاقبة
انه لوجود او زمانية الوجود ومحال ان يكون متعاقبة لانه يلزم
منه تتال الانات واتصالها فلانها اذا كانت امورا متعاقبة لا يكون
السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة له وقد فرضنا كذلك
هذا خلف فاذن هى امور زمانية الوجود سيالة وهى الحركة فثبت ان
الحوادث لا تحدث الا بالحركة وتحقيقه انه اذا حدث فى جسم امر لم يكن

ولابد من حركة موجب وبالبعد وبعد البعد قرب موازاة او مسامته
وتحفظ بذلك اتصال الحوادث وزيادة التحقيق ان العلة قد تكون
مؤثرة وقد تكون معدة اما المؤثرة فلا يجوز تقدمها على المعلول واما
المعدة فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة بل مقربة للمعلول الى
حيث يمكن صدوره عن العلة واذا ثبت هذا فحصول الحوادث سببا
قديما ازليا هو الواجب للصور لكن فيضه موقوف على صيرورة
المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد لم يمكن حصولا
محصوله يكون بواسطة الحركات حتى يكون كل سابق علة لان يستعد المادة
لقبول اللاحق فاذن لا يمكن ان يحدث من الا بواسطة لقرب المعلول الى
العلة وتمام تقرير هذا الجواب قد سلف **قال الشيخ** واذا ذهب الى ذكر معلول
التفسير لما فرغ من اثبات واجب الوجود لذاته شرع في اثبات صفاته
فبين انه عاقل وعقل ومعقول وهذه المفهومات الثلاثة واحدة ومحصل
هذا الكلام هو ان طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود
لا يمتنع عليها ان يكون معقولة اذ لو امتنع عليها كونها معقولة لما
كانت معقولة اصلا وكونها غير معقولة انما كانت باعتبار كونها في المادة
وعوارض المادة واذا جرد الوجود عن المادة وعوارضها فيكون ماهيته
موجودة مجردة عقلي وكان هو بما هو المجرد لذاته معقول وكان ذاته لذاته
مجردة هو عاقل لان العاقل هو الذي له ماهية مجردة والمعقول هو الذي
ماهيته مجردة فالمعقول هو الذي ماهيته المجردة ليس بان كونه عاقلا و
معقولا ليس ذاته **قال الشيخ** وليس من شرط الى قوله كمثل الله **التفسير** هذا
جواب عن سؤال سائل يقول كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته

المجردة عند شيء اخر مغاير له فاجاب عنه بانه ليس شرط كون الشيء عاقلا و
معقولا ما ذكرتم بل الشرط ان يكون ماهيته المجردة عند شيء مطلقا وهو
اعم من كونها عند شيء اخر فان الكون عنده اعم من الكون عند اخر
هذا حاصل هذا التطويل ولنرجع الى شرح اللفظ قوله وليس من شرط
هذا الشيء ان هو او اخر بل شيء مطلقا معناه انه ليس شرط كون الشيء
عاقلا ان يكون عنده ماهيته مجردة هو او غيره بل اعم منهما وهو الشيء المطلق
وقوله فالاول الان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل هذا قد سلف ذكره قوله
وكل من يفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا والمقصود منه الاستدلال
على انه ليس من شرط كون الشيء عاقلا ومعقولا ان يكون ثمة اخر مغاير و
ذلك ان يكون الشيء عاقلا يقتضي ان يكون شيئا معقولا اما لا يقتضي
ان يكون ذلك المعقول هو او غيره والمحرك يقتضي متحركا ولا يقتضي
ان ذلك شيئا اخر الا بدليل منفصل ولو كان ليس تصور المحرك يقتضي
ذلك لما احتج في اثباته الى البرهان وايضا فانا نعلم ان لنا قوة نعقل
بها الاشياء فالعاقل لتلك القوة اما ان يكون نفسها واما ان يكون
قوة اخرى فان العاقل قوة اخرى ادى ذلك الى التسلسل وان كان
نفسها كان العاقل والمعقول شيئا واحدا هذا ملخص هذا وباقي الكلام
مكرر **قال الشيخ** ولا يمكن الى قوله غيره **التفسير** المراد من هذا الكلام اثبات
اللذة والعشق وتحصيله ان لا كمال ولا جمال ولا بهاء فوق ان يكون الماهية
امور احدها ان يكون عقلية محضة ومعناها ان يكون بريئة عن المادة و
علائقها وثانيها ان يكون خيرا محضا ومعناه ان يكون بريئا عن انواع
النقص والشر ومنها ما يكون واحدة من كل جهة مبدأ الكل خير

وواجب الوجود لذاته كذلك لانه مجرد عن المادة وعلائقها فهو خير محض
لان كون الشيء خيرا اما ان يكون راجعا الى ذاته وافعاله وكذلك كونه
شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله اما الخيرية العائدة
الى ذات الشيء فمعناه ان كل كمال وجمال يمكن حصوله له يكون حاصلا له
كالعقل والشر ما يقابله وواجب الوجود لا شك انه واجب في
ذاته وصفاته وافعاله فلا كمال ولا جلال يمكن حصوله له الا وهو واجب
الحصول له فواجب الوجود له الجمال والكمال والبهاء وهو المحض بكل
كمال وجمال وادراك الكمال والجمال محبوب لذاته وكلما كان الادراك
اقوى والمدرك اكمل واجمل كانت المحبة والعشق واللذة اتم واكثر
وواجب الوجود لذاته اذا ادركت ذاته بذاته اكمل انواع الادراك
وذاته في غاية الكمال والجمال يلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اتم انواع
الابتهاج وذاته بذاته اتم انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق
ومعشوق واعظم لاذ وملتذ وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الالفاظ
التي اطلقنا فمن استنكرها استعمل غيرها قال الشيخ وبحث الى قوله منها
التفسير لما ذكر ان مبدأ ادراك الكمال والجمال اما الحس واما الخيال
واما الوهم واما الظن واما العقل اثبت ههنا ان الادراك العقلي اقوى
من الادراك الحسي واحتج بوجوه احدها ان العقل يدرك الامور الباقية
وثانيها ان العقل يدرك الكليات ولا كذلك الحس فانه يدرك الامور
المتغيرة والجزئية وثالثها ان الادراك العقلي يتحد به ويصير هو وراءها ان
العقل يدرك الشيء بكنهه فكانه جاوز ما به المدرك يعرف الاحسن
على الاطلاق مراتبها والعقول على اطلاف مراتبها وتميز حقيقة كل واحد

منها عن الاخر ولا كذلك الحس فانه لا يدرك الا ظاهر المحسوس ولذلك
هذه المقدمة ابين منها وحال اللذة التي هي ادراك الملائم فوق اللذة
التي تكون للحس من ادراك ما يلائمها ولما قال ان العقل يدرك اتم فما بعدم
ان الالتذاذ وكيفيته وذكر ان ادراك العقل للمعقول بحده قال الشيخ لكنه قد
يعرض الى قوله بعد التفسير هذا جواب عن سؤال يقال في هذا المقام وهو ان
ادراك المعقولات لو كان موجبا للذة فلم لا يحصل لنا اللذة من ادراكها
الان والجواب ان الموجب للذة حاصل الان اللذة لم يحصل لعدم الملائم
وهو اشتغالنا بما هو البدن والموجب قد يتخلف عنه الاثر لعدم الملائم
او حصول لذلك مثاله وهو المرض الذي يتاذى بالحلو ولا يلتذه فان
الادراك الحلاوة موجب للذة الا ان استيلاء الخلط الموجب لذلك
المرض مانع عنها قال الشيخ واعلم ان لذة الى قوله او لم يشعر التفسير الاولى
ان يذكر هذه الكلمات في بحث المعاد الروحاني فالاولى ان يؤخر جميعها
الى ذلك الموضع قوله فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق
عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك او لم يشعر هذا ابتاع الفصول المتقدمة
قال الشيخ وليس بحث الى قوله بما يخصها التفسير لما ثبت ان واجب الوجود
لذاته عاقل للاشياء ثبت ههنا ان عاقليته للاشياء غير مستفادة من الاشياء
واحتج عليه بوجوه احدها ان عاقليته للاشياء لو كانت مستفادة من الاشياء
فاما ان تكون عاقليته للاشياء مقومة لذاته واما ان تكون عارضة له كيف
ما كان فلا يكون واجب الوجود لذاته من كل جهة وثانيها لو كانت عاقليته
للاشياء مستفادة منها لكان له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون
للمعرفة بالمرة والعلم بالمبدأ والموجودات فانه عاقل لذاته والعلم بالعلة

من حيث هي هي علة للعلم بالمعلول علم بذاته علم بالاسباب قال الشيخ وبوجه
الى قوله لطيف وعجيب التفسير لما اثبت ان الواجب الوجود لذاته عاقل لكل شيء
من ذاته اراد ان يبحث علمه بالجزئيات المتغيرة فادعى انه غير عاقل بهذه المتغيرات
من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا لانه لو عقل كون شيء موجودا فاذا عدم ذلك
الشيء فاما ان يبقى عاقلا بكونه موجودا او لا يبقى فان بقي يكون ذلك جهلا
وان لم يبق يلزم كون الواجب لذاته متغيرا وذلك محال على الواجب لذاته
قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي لما اثبت ان واجب
الوجود لذاته غير عاقل للجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة اراد ان
يبين كيفية كونه عاقلا لها فادعى انه عاقل لها على وجه كلي بحيث لا يعزب
عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
قال الشيخ واما كيفية ذلك الى قوله العجيب التفسير لما اثبت ان الواجب
لذاته لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة فاسدة وانما يعلمها على وجه كلي
لا يعزب عن علمه شيء جزئي وهذا مشكل اراد ان يبين كيفية هذا الكلام
وملخص كلامه هو ان يقول انه يعلم ذاته ويعلم انه مبدأ لكل موجود ويعلم
اوائل الموجودات وما يتولد عنها وقد علمت ان الاشياء لا توجد ما لم تجب
من جهة اسبابها والاسباب متصاعدة بها تتأدى الى ان يوجد عنها الامور
الجزئية فالاول يعلم الاسباب واذا كان عالما باسباب الجزئيات كان
عالما بها لكن من حيث هي كلية لان الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا لانك
اذا علمت ان الالف مثلا موجب للباء فالباء من حيث انه كذلك لا يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولا للالف لا ينافي الكلية فان
الباء الذي هو معلول للالف لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة

فيه فاذن الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا ثم ذكر مثالا لزيادة الكشف
وهو انك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلا شك انك تعلم كل كسوف وكل
اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في
كسوف معين انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا ويعلم
انه يكون بين [illegible] الكسوف سابق عليه او متاخر عنه بمدة كذا حتى لا يبقى
عارض من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمت لكنك علمته كليا فانك
تعلم ان الكل وان عرفته فانه لا يخرج عن كونه كليا فان المفهوم
منه مع [illegible] الشيء لا يمنع نفس تصوره من ان يحمل على كثيرين الا اذا
علم ان ذلك لا يكون الا واحدا هذا ملخص ما ذكره الشيخ والحق ان الواجب
الوجود لذاته عالم بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها لان كل الاشياء صادر
عنه بوساطة او بغير واسطة وانه يعلم من ذاته [illegible] الاشياء
والعلم بالسبب موجب للعلم بالمسبب فاذن هو عالم بتلك الاشياء كلياتها
وجزئياتها واما حدوث التغير فانما يلزم اذا كان العلم زمانيا اما اذا كان
العلم عاليا على الزمان محيطا به غير محجوب بشيء فانه يكون بجميع الاشياء على
وجه لا يتغير علمه به قال الشيخ فالاول الى قوله الحكمة التفسير المقصود من هذا
الكلام بيان كون الواجب الوجود لذاته مريدا اعلم ان ارادة الله تعالى
عبارة عن القصد لانه يصير بالغرض بل معنى ارادته انه يعقل ذاته ويعقل
نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك النظام لا محالة يكون
كائنا وهو خير غير مناف لذات المبدأ تابع لخيريته وكماله فعلم المبدأ الفياض
فانه خير غير مناف لذاته هو عنايته وارادته قال الشيخ وحقيقة هذا الى قوله
التي له التفسير المقصود من هذا الفصل بيان صفة الحيوة والقدرة

ايضا عائدة الى العلم كالارادة قال وصورته ايضا هي العلم بخلاف حالنا
فانا نحن نحتاج الى القوة المدركة والمحركة وقدرته هي العلم الا ان علمه
بالاشياء سبب لوجودها ولا تستبعد هذا فان الصورة المعقولة التي
تحدث فينا تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها
كافيا لان تكون منها الصورة الصناعية لكان المعقول عندنا هو نفس
القدرة والارادة لكن ليس كذلك لانها تحتاج الى ارادة متجددة منبعثة
من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك الاعصاب والاعضاء
الالية فلذلك لم يكن نفس وجود الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة والقدرة
ايضا قال الشيخ وكذلك الى قوله يكون جود الاول فقد قدمه الواجب الوجود
لذاته بكونه مبدءا عاقلا للاشياء ثم قال انه مبدء ابداعها لا تتوقف
مبدائيته على وجود شيء ثم قال ان ارادته هي نفس الجود لان ارادته لا تعلق
بغرض قال الشيخ فاذا حقق الى قوله من الوجود المحض هذا الكلام صحيح
انه موجود واعلم ان هذا الكلام يشعر بان وجود الواجب صفة والصفة
لا بد لها من موصوف وهذا ايضا نقض مذهبه في ان وجود الواجب
لذاته غير عارض لماهيته قوله ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المعنى
هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب معناه ان
صفات واجب الوجود بعضها يعني هذا الوجود مع الاضافة
وبعضها يعني هذا الوجود مع السلب قوله وليس ولا واحد يوجب
في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة معناه ان هذه الاضافات والسلوب
لا توجب كثرة البتة ولا مغايرة ولقائل ان يقول هذه الاضافات
اما ان تكون موجودة واما ان تكون معدومة فان كانت معدومة

فهي ايضا

فهي ايضا تكون فان كانت موجودة فاما ان تكون نفس الوجود واما ان تكون
مغايرة له فان كانت نفس الوجود امتنع ان يكون هذا الوجود مع
الاضافة فاذن تكون مغايرة وبالجملة فهذا الموضع مشكل قوله فالواجب
كما لا السلب انه لو قال قائل للاول ولا نتحاشى انه جوهر اعلم انه قد بين
انه لا يجوز اطلاق لفظ الجوهر على المبدع بناء على ان وجوده عين ماهيته فمن اطلق
عليه اسم الجوهر عنى به هذا الوجود لا في موضوع وكونه لا في موضوع سلب
قوله واذا قيل واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او
القول او مسلوبا عنه الشريك هذا هو تفسير كون الواجب لذاته واحدا وله
معنيان احدهما ان هذا الوجود غير مركب من الاجزاء والابعاض وثانيهما
ان الوجود وحده لا شريك له غيره في كونه واجب الوجود لذاته قوله واذا قال
عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة هذا تفسير كونه عاقلا وعقلا
ومعقولا ومعناه كون هذا الوجود غير مخالط للمادة وعلائقها مع
اعتبار اضافة ما قوله واذا قيل له اول لم يعن الا الاضافة هذا الوجود
الى الكل اعلم ان معنى كون الواجب الوجود اولا انه لم يسبقه وهو سابق
على الكل وهذا سلب مع اضافة قوله واذا قيل قادر لم يعن به الا انه
واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر
هذا تفسير كونه قادرا وهو ذلك الوجود مع اضافة صحة الكل منه على الوجه
الذي ذكر قوله واذا قيل حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي مع الاضافة
الى المعقول بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال اعلم ان الحي هو الدراك
الفعال فالدراك معناه العالم والفعال معناه القادر وكونه عالما
قادرا اضافة محضة وكذلك الى قوله واذا قيل مريد لم يعن الا كون

الوجود مع علته الى سلب مبدأ النظام الخير كله اعلم ان كونه مبدأ لسائر
الى سلب واضافة اما السلب فكونه عاقلا واما الاضافة فكونه مبدأ النظام
الخير قوله واذا اخذ جواد من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب
آخر وهو انه لا ينحو غرضا آخر لذاته اعلم ان معنى هو كونه مبدأ مع سلب آخر
وهو انه لا غرض له في فعله قوله واذا اخذ جزئيا الا كون هذا الوجود
مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ الكل كمال ونظام
اعلم ان كون الواجب لذاته خيرا له معنيان احدهما عائد الى ذاته وهو ان
كل كمال وجلال يمكن حصوله له فهو حاصل له بالفعل ولا شك ان واجب
الوجود لذاته كذلك لان واجب الوجود لذاته واجب في جميع جهاته
وثانيهما عائد الى غيره وهو ان كل كمال وجلال حاصل لغيره فانه منه قال
الشيخ الفصل في صدور الاشياء الى قوله بصره التفسير اعلم ان هذا
الفصل سابع الفصول الذي سلف فلا حاجة الى شرحها قال الشيخ
فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث
لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا موجودتين او كانتا لكن
كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او
كان القابل ولم يكن الفاعل الى قوله لا يمكن غير هذا التفسير اعلم انه قد سبق في
ما سلف ان الزمان ليس له بذاته زمانه وانه متعلق بالحركة وليس له
ايضا بذاته زمانه وان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته
لا يجوز ان يستأنف حالة لم تكن وان العلة اذا كانت موجبة لذاتها المعلول
فانه يدوم بدوام العلة ثم لم يقتصر على تلك المسائل فزاد ههنا زيادة بيان
تقدم بيانها فقال كل حادث فلا بد له من علة فاعلة وعلة قابلة فاذا لم يكن

ذلك الحادث فذلك اما ان يكون لان العلة الفاعلة والقابلة لم يكونا لم
يوجدا واما ان يكونا لكن القابل لا يتحرك والفاعل لا يحرك واما ان يكون الفاعل
او لم يكن القابل واما ان يكون القابل ولم يكن الفاعل فهذه اقسام اربعة
عليها الحكم اهمل هذه الاقسام واثبت ان كل حادث فانه مسبوق بحادث
آخر لا الى اول وملخص كلامه هو ان كل حادث فلا بد له من سبب قريب حادث
اذ لو كان سببه قديما لزم من عدمه عدم ذلك الحادث لما ثبت ان المسبب
عند وجود السبب ثم الكلام ثم الكلام في سبب الحادث كالكلام فيه فيلزم حدوث
اسباب ومسببات لا نهاية لها ثم تلك الاسباب والمسببات اما ان يحصل
دفعة واما ان يحصل بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول محال لما تقرر
في باب العلل فبقي القسم الثاني ثم تلك الامور اما ان يكون متفاصلة
الوجود واما ان يكون متصلة زمانية الوجود والاول محال لانه يلزم منه تتالي
الآنات وبعد تقرر جواز ذلك كانت الآنات متفاصلة فلا يكون السابق
واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة له وقد فرض كذلك هذا خلف
وان كانت متصلة زمانية الوجود فهي الحركة فعلم ان الحوادث لا تحدث
الا بالحركة ومعناه انه اذا حدث في جسم امر لم يكن بعد حصلت علته فذلك الامر
الى الجسم بعد لم يكن ولا بد من حركة توجب قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب
او موازاة او مماسة وغيرها فذلك ايضا الحوادث ولنرجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله قد علمت ان كل حادث فله مادة قد ذكرنا ان كل حادث فلا
بد له من علة فاعلة وعلة قابلة والشيخ ذكر الفاعل قوله فاذا كان لم يحدث
ثم حدث لم يخل اما ان يكون هذا هو التقسيم المذكور قوله ولا يخلو
الكون الى التفصيل هذا القول المجمل هو ان كل حادث فلا بد له من حادث

قبله تقرب علته اليه قوله انه اذا كانت من جهة العلل ولم يحدث اليه معناه
ان العلل اذا كانت باقية على ما كانت ولم يحدث امر السبب فيها وكان وجود
الكائن اولا وجوده على ما كان لم يحدث الكائن البتة قوله فان حدث
امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه لحدوث علة دفعة واما ان يكون
حدوثه لحدوث ما لقربه الى علة قوله فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه
لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها معناه انه ان كان حدوثه لحدوث
علة وجب دفعة وجب ان يكون حدوثه مع حدوث العلة غير متأخر
عنها لان العلة اذا كانت غير موجودة ثم وجدت انت موجود وتاخر
عنها المعلول لزم وجود حادث اخر وكان ذلك الحادث هو العلة
والكلام في حدوثها كالكلام في الاول ولزم علل ومعلولات لا نهاية
لها دفعة وذلك قد ابطلناه قوله فيتحقق ان مبادي الكون تنتهي الى حركة
علل او تعدها معناه لما ابطل القسم الاول تعين ان حدوثه لحدوث
امر بقربه الى علته وذلك الحركة وما في الفصل سهو والمقصود ما ذكر
قال الشيخ ولنرجع الى قوله وضعنا التغيير لما بيننا انا لما ان كل حادث
فانه مسبوق بحادث اخر هو الحركة ما دام الشأن التفصيل وتحقيق كلامه
هو ان نقول ان الحادث اذا لم يكن ثم حدث فاما ان يكون علة الفاعلة
والقابلة لم يكونا ثم حدثتا واما ان يكونا لكن لا افعال ولا انفعال بينهما
واما ان يكون الفاعل ولم يكن القابل واما ان يكون القابل ولم
يكن الفاعل فان لم يكونا موجودين ثم حدثا فلا بد لحدوثهما من حركة كما
موجودين لكن لا فعل ولا انفعال لكنهما محتاج ذلك الى ان يقع
بينهما نسبة موجبة للفعل والانفعال وهي اما من جهة الفاعل واما من جهة

القابل واما من جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وكل ذلك بحركة
واما ان يكون الفاعل موجودا ولم يكن القابل موجودا فحدوث الحادث
محال اولا فانه لا يمكن ان يحدث الحادث ما لم يسبقه المادة فيكون
القابل موجودا قبل ان يكون موجودا واما ما قاله لو حدث الفاعل
كان حدوثه بحركة واتصال فيكون مثل الحركة حركة هذا خلف وان كان
القابل موجودا والفاعل غير موجود فحدوث الفاعل لا بد وان يكون لعلة
ذات حركة فثبت ان كل حادث فلا بد له من حركة سابقة عليه قال الشيخ
وايضا مبدا الكل الى قوله مات فيه التغيير الدعوى ان كل ما كان جائز الوجود وعدم
المبدا الواجب الوجود لذاته فواجب عنه وذلك لان الجائز ان يوجد والجائز
ان لا يوجد اذا وجد لا بد له من مرجح لجانب الوجود والمرجح اذا كان
على الحال التي كان عليها قبل الترجيح ولم يعرض شيء ما له لا قبله ولا ما
عنه يوجب الترجيح في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده وكان الامر على ما كان
لم يكن مرجحا اذا كان التعطيل عن الفعل والفعل بمثابة واحدة فثبت انه
لا بد وان يعرض له شيء يوجب الترجيح ثم ذلك الشيء اما ان يحدث في ذاته
واما ان يحدث مباينا عن ذاته فان حدث في ذاته اوجب ذلك
التغير في ذاته وقد بان ان الواجب الوجود لذاته لا يتغير وان حدث
مباينا عن ذاته كان الكلام فيه كالكلام في سائر الافعال والانفعال
فالعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد بان الذات اذا كانت واحدة من
جميع جهاته وهو كما كان وكان لا يوجد منه شيء فيما قبل والآن هو كذلك
فالآن ايضا لا يوجد عنه شيء فاذا وجد الآن منه شيء فلا بد وان
يحدث امر من قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او غرض لان الممكن

ان يوجد ان لا يوجد ولا يوجد الا بسبب مرجح واذا كان هذا الذات
اولا يجب عنه الترجيح ثم مرجح لا بد من حادث موجب له في هذا الذات
والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث له نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله فاذا حدثت له نسبة فقد حدث امر ما في ذاته او مباينا منه
وقد بان بطلان ذلك وما يلزمه فاما ان يطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث
في ذاته او مباينا عن ذاته ولا نسبة اصلا فيلزم ان لا يحدث شيء اصلا وقد
حدث في ذاته او مباين في ذاته ولا نسبة اصلا فيلزم ان لا يحدث شيء اصلا
وقد حدث فعلمنا انه قد حدث فعلمنا انه قد حدث ما لحاث من حادث ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله وانها مبدا الكل ذات واجب الوجود
معناه قد عرفت انه لا بد من انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته وانه
مبدا الكل قوله واجب الوجود واجب ما يوجد عنه معناه ان كل ما جاز
وجوده عن واجب الوجود وجب وجوده عنه قوله والا لطلب حالا لم يكن
معناه اذا لم يجب ذلك عنه لم يكن الواجب الوجود لذاته تام الموجب
لوجود ذلك الشيء اذ لو كان تام الموجب لوجوده لوجب وجوده لان الموجب
اذا وجد بتمامه وكماله استحال عدم الشيء قوله فليس واجب الوجود
لذاته معناه انه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته وهذا الكلام
يحتاج الى مزيد تقرير وبيان انشاء الله قوله فان وضع لان ذاته
بل خارجة عن ذاته واعلم ان ملخص هذا الكلام هو ان تعالى اذا وجد شيئا
وجوده اي حادث عنه فاما ان يحدث حالا لم يكن واما ان لا يحدث
فان لم يحدث امر من ارادة او طبع او عرض او قدرة او تمكن او شرط
حال اي حال سبب لان ذات الله تعالى ولا خارجا عنه بل الاحوال

كلها على ما كانت فهذا محال بل يجب ان يبقى العدم كما كان لان استمرار العدم
الى الان انما كان لعدم المرجح للوجود على العدم والان ايضا لم يحدث المرجح
فيبقى على العدم ضرورة وان يحدث وحدث شيء مرجح للوجود على العدم فالكلام
ثابت في حدوثه وحدوثه وان لم يحدث الان ولم يحدث قبل ذلك واما
فاما ان يحدث في ذاته تعالى وهو محال لانه ثبت ان واجب الوجود لذاته
واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته واما ان يحدث خارجا عن
ذاته وهو ايضا محال لان الكلام في حدوثه كالكلام في هذا الحادث
قوله واذا كان هذا حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها الغرض
ابطال هذا القسم ايضا وتقريره ان عند حدوث هذه المباينات على
واجب الوجود لذاته اما ان يعود واجب الوجود لذاته على ما كان قبل حدوثها
فان كان لا شيء عليه وان كان الاول وجب ان لا يوجد عنه شيء لان الحال
والامر على ما كان قبل حدوثه فلا بد من مرجح للوجود على العدم وذلك
المرجح يكون حادثا ولا يكون امرا خارجا عنه لانا نتكلم في الحادث الاول
قوله والعقل الصريح الذي لم يكذب بهذا زيادة كشف لما تقدم وهو انه
اذا لم يوجد الشيء عن واجب الوجود لذاته ثم وجد فلا بد من حدوث
حادث يوجب الترجيح قوله واذا حدث لها نسبة فقد حدث امر معناه
ان ذلك الامر يجب ان يحدث في ذات الواجب لذاته لما بينا ان الكلام
ثابت فيه ايضا ان الكلام في نفسه ولم يكن مرجحا لوجود كل ما هو خارج
عن ذاته بعد ما لم يكن الكل موجودا كان كل ما هو خارج عن ذاته
معدوما في حال لم يوجد منها شيء فاذن مبدا الامر تلك النسبة لا تكون
مباينا عن ذاته فعلى هذا التقدير يجب ان يكون ذلك الامر حادثا في

ذاته وهو محال لكنه يمكن ان يحدث في ذاته شيء وغير يحدث قال الشيخ ثم كيف
الى قوله الوقت الشرح زعم قوم من الملحدين ان العالم انما لم يوجد قبل ان وجد
لانه لم يمكن بعلمه او حسابه صار مصلحة وحسنا او لم يمكن الايجاد اولى والتق
ثم صار اولى والتق فاجاب عنه بان العدم الصريح متساوي الاحوال فلا يمكن
ان يتميز حال او وقت بكونه الاولى فيه بالعالم ان يكون موجودا فيه وبالواجب
لذاته ان يكون موجدا وحال كلامه قال الشيخ وايضا اذ بان الى قوله الشيخ الشرح
هذا الكلام فيه اختلال وتلخيصه بالعدد الممكن ان يقول لو حدث من الواجب
لذاته شيء بعد ما لم يحدث لا يجوز ان يقال انه حدث لذاته لان ذاته موجود قبل
ذلك لوجب حدوثه قبل ذلك ولا يجوز ان يقال انما حدث ذلك لانه اراد
في ذلك الوقت لانه حينئذ يكون ارادته حادثة اما في ذاته او مباينا عن ذاته
ولا يجوز ان يقال انه قدر عليه الان ولم يكن قادرا عليه فهذا ظاهر
البطلان ولا يجوز انه لما احدث ذلك الشيء لغرض ومنفعة لان كل ما يفعل
فعلا لغرض ومنفعة لكان ايجاد ذلك الفعل اولى به والا لما كان غرضا
ومنفعة وح يكون قبل ايجاده فاقد الكمال والواجب لذاته غير
فاقد للكمال قال الشيخ وايضا فان الاول الى قوله او جسم الشرح المقصود من هذا
الفصل اثبات ان الزمان لا بداية له زمانا وتلخيصه هو ان تقدم الواجب
لذاته على الحوادث اما ان يكون بذاته فقط واما ان يكون بذاته وبالزمان
ومحال ان يكون بذاته فقط والا لزم حدوث الواجب لذاته او قدم الحوادث
فاذن تقدمه عليها بذاته وبالزمان فاذن لا يتحقق كونه سابقا على الحوادث
الا بالزمان ثم هذا الزمان ان كان متناهيا عاد ما ذكرنا من المحال وان لم يكن
متناهيا لزم ان لا يكون للزمان اول لا زمانيا فان قيل يمكن ان يحصل

ذلك

ذلك العدم الزمان المقدر فحصول الزمان ان لم يكن ما سبق في الخارج لم
يحصل العدم وايضا لا شك انه يصدق ح قولنا كان الله ولم يكن معه
عالم ولا حركة ولفظ كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا الغيم
كان فاذن قد كان كون قد مضى وذلك الكون مساو فاذن وجد قبل
مثل الحركة والزمان لان الماضي اما ان يكون ماضيا لذاته واما ان يكون
بالزمان والاول هو الحركة وما فيها ومعها ثم ذلك الزمان ان كان متناهيا
لزم ما ذكرنا من المحال وان لم يكن متناهيا لزم ان يكون للزمان بداية زمانية
زمانه وايضا انه يصدق حينئذ ان يقال كان ولا خلق ثم كان وخلق
ثم معنى كان ولا خلق اما ان يكون بحسب وجوده فقط لان وجوده
مع الخلق ثابت فكان ولا خلق غير ثابت ومحال ان يكون بحسب وجوده
مع عدم الخلق كان وجوده وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس
الان فاذن هو معنى ثالث لان وجود ذات وعدم ذات لا يفهم منه الليس
فاذن قبل حدوث الحوادث معنى ان الواجب لذاته والحوادث وهو معنى
كان فاذن قبل حدوث الحوادث شيء مخصوص ذلك هو الزمان فاذن الزمان
لا بداية له فاذن الواجب الوجود لذاته سابق على الزمان والزمان لا يحصل
الا مع الحركة والجسم قال الشيخ وهؤلاء المعطلة الى قوله السماوية الشرح هذا
برهان اخر على ان الزمان لا بداية له زمانا وتلخيص هذا البرهان هو ان العالم
لو كان له اول لا زمانا حاصلا قبلها اما ان يكون الله تع قادرا على ان يخلق قبله
جسما ذا حركات ينتهي الى وقت خلق العالم واما ان لا يكون قادرا على ذلك
وهذا القسم الثاني محال والا لزم انتقال الخالق من العجز الى القدرة او
انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول غير

متميزين لانه اما ان يمكن ان يخلق جسما اخر متميزا الى خلق العالم بمده وحركات اكثر
من حركات ذلك الجسم واما ان لا يمكن ذلك فان لم يكن لزم المحال الذي
ذكرناه وان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق الجسم الذي ذكرناه مثل هذا
الجسم واما ان كان يمكن خلقه قبله والقسم الاول صحيح لانه لا يمكن ان يكون
ابدا الا جسمين متساويين في الحركة في السرعة بحيث ينتهيان الى خلق العالم
ومده احدهما اطول والقسم الثاني يوجب ان يكون امكانه متناهيا لانه
متقدما عليه فاذن يقدر في حال العدم امكان خلق النصف ولا امكانه
فاذن قبل حدوث العالم امتداد وهو قابل للزيادة والنقصان فيكون
كما وذلك الى غير النهاية فيثبت ان الزمان لا ابتداء لزمانه ووجب ان
الزمان لا بد له من وجود حركة فاذن الحركة الحافظة للزمان لا ابتداء لها ازلا
وانما بدا من جهة حالها وبين اجزائها دوره السماوية **قال الشيخ**
فيجب ان يعلم الى قوله طبيعة **التفسير** المقصود من هذا الكلام اثبات ان الحركة
الدورية ارادية والحاصل من هذا الكلام هو ان كل حركة اما طبيعية واما
قسرية ولما ارادية لكن الحركة الدورية الفلكية ليست طبيعية ولا قسرية
فهي فاذن ارادية بيان الحصر هو ان كل حركة فلا بد لها من موجب ثم ذلك الموجب
لا يخلو اما ان يكون حالا في ذلك المتحرك واما ان يكون مباينا عنه فان كان الاول
ان يكون له احساس بالاثر الصادر عنه واما ان لا يكون اما الذي لا احساس
له فهو الطبيعة واما الذي له احساس فهو الارادة واما الثاني فهو القسر
فثبت الحصر واما قلنا ان هذه الحركة ليست طبيعية لانه ثبت في الطبيعيات
ان كل حركة طبيعية فانها مفارقة عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا كان
الامر كذلك لم تكن الحركة المستديرة عن الطبيعة لانها اذا كانت عن حالة

غير طبيعية الى حالة طبيعية فاذا وصلت الطبيعة اليها وجب ان يسكن ويمتنع
ان يطلع تلك الحركة وقد بان بطلان ذلك وايضا فلان الطبيعة لا تفعل
بالاحساس وانما تفعل على سبيل التسخير ولزوم عنها واذا كان كانت الطبيعة
محركة بالاستدارة فمحركها يكون هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء
فمحال ان يكون بعينه قصدا طبيعيا اليه والا لكان الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا
معا وذلك محال في الحركة المستديرة كل نقطة فيها فان تركت الطبيعة لها غير
طلبها لها فاذن الحركة المستديرة الاولى ليست طبيعية وانما قلنا انها ليست
قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة ولما ثبت انها ليست طبيعية لزم انها ليست
قسرية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فيجب ان يعلم ان العلة القريبة
للحركة الاولى نفس لا عقل قد عرفت ان العلة قد تكون قريبة وقد تكون
بعيدة ويعني بالحركة الاولى الحركة المستديرة الحافظة للزمان والمراد من النفس
جوهر مفارق عن المادة وله تعلق بالمادة تعلق التدبير والعقل جوهر
مجرد مفارق مجرد عن المادة ولا تعلق له بالمادة بوجه قوله الا في الطبيعيات
ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم معناه ان الجسم اذا كان باقيا على
حالته الطبيعية فان الطبيعة لا تحرك البتة قوله اذا كان كل حركة بالطبع مفارقة
بالطبع بحالة معناه ان كل حركة بالطبع فهي مفارقة بالطبع عن حالة والا لما
كان حركة بالطبع والحالة التي تفارق بالطبع معناه الحالة التي تفارق بالطبع
لا شك انها حالة غير طبيعية التي معناه ان الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا
اذ لو كانت مقتضية للحركة مطلقا لما بطلت الحركة مع بقاء الطبيعة بل
الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية لا محالة لما ثبت
ان الطبيعة لا تقتضي الحركة مطلقا فانها مقتضية للحركة صح انها تقتضيها

عند وجود حالة غير طبيعية اما في الاين كالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف كالماء
المسخن قسرا واما في الكم كالذابل ونحوه لاما حصناه والعلة في تجدد حركة بعد
حركة تجدد الحال الغير الطبيعية معناه انها ما دامت الحالة الغير الطبيعية متجددة
فان الطبيعة تكون محركة لترده الى الحالة الملائمة وتحصل اجزاء الحركة بحسب
القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت اليها انقطع التحريك
قوله واذا كانت الامر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة الى اخره
لما اثبت هذه المقدمة شرع في اقامة الحجة على ان الحركة الاولى المستديرة
ليست طبيعية وقد لخصناها **قال الشيخ** الا انها قد تكون الى قوله لا محالة **التفسير**
لما نفى الطبيعة عن الفلك وكان المشهور عند الحكماء ان الفلك له طبيعة
خامسة وان حركاته بالطبع والطبيعة اراد ان يأول هذا الاطلاق فبين
ذلك من وجهين احدهما ان وجود تلك الحركة في جسمها ليس مخالفا للعنصر
طبيعة اخرى لتلك الاجسام فان المبدا لتلك الحركة وان لم يكن طبيعة لكنه
ليس شيئا غريبا عن ذلك الجسم فكانه طبيعة وثانيهما ان كل قوة فانما تحرك
بواسطة الميل والميل هو المعنى الذي يحس به المتحرك فان سكن الجسم قسرا
احس بذلك الميل مع تعادم المسكن مع سكونه طلبا للحركة وذلك
الميل غير الحركة لوجوده عند عدم الحركة وغير القوة المحركة لوجود القوة المحركة
عند اتمامها الحركة مع عدم الميل فكذلك مبدا الحركة الاولى لا يزال يحدث
في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس شيئا
ذا ارادة ولا اختيار ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك
او يحرك الى غير تلك الجهة ولا هو ايضا مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة

قال الشيخ وتقول الى قوله النفسية حركة **التفسير** لما اثبت ان المبدا القريب
للحركة السماوية ارادة ثم الارادة تنقسم الى نفسانية والى عقلية وتلك ليست
عقلية بل هي نفسانية اراد ان يثبت انها ليست عقلية وتلخيص هذه
الحجة هو ان الحركة معنى متجدد غير ثابت فلا بد لها من سبب متجدد لان
الثابت لا يكون علة للمتجدد من حيث هو ثابت لانها ان كانت عن معنى
ثابت فاذا لا بد ان يتجدد من التبدل اما الحركة الطبيعية فتجددها بتجدد
القرب والبعد من النهاية المطلوبة واما الحركة الارادية فتجددها يجب ان
تكون عن ارادة متجددة جزئية لان الارادة الكلية لا تصدر عنها افعال
جزئية لان نسبتها الى جميع الجزئيات المندرجة تحتها بالسوية فلا يجب ان
تصدر منها هذه الحركة دون غيرها لانها ان كانت علة لذاتها لهذه الحركة
وجب ان لا يبطل وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها وبعدها
كان المعدوم موجبا للموجود وذلك محال وان كانت لامر يتجدد فالكلام
في تجدده ثابت وان كان لتجدد الطبيعة لزم المحال الذي ذكرناه وان كان
لتجدد ارادة فهو ان تتجدد الارادة بحسب التصورات المتجددة
الجزئية فهو المطلوب فقد ثبت ان الارادة الكلية العقلية لا تكون
علة للحركة **قال الشيخ** ولكنه قد تكون الى قوله بالقوة **التفسير** المقصود من
الكلام ايراد سؤال وجواب عنه اما السؤال فقوله لكنه يمكن ان يتوهم
ان ذلك لارادة الى قوله فلا بعد ان يتوهم ان تجدد الحركة مع تجدد
هذا المعقول وتلخيصه هو ان يقال لم لا يجوز ان تكون تجدد تلك الحركة
لتجدد ارادة عقلية منتقلة فان العقل يمكنه ان ينتقل من معقول الى
معقول وايضا يمكنه ان يعقل الجزئيات المندرجة تحت النوع المخصوص

بالعوارض على وجه كلي على ما بينا واذا كان كذلك فيجوز ان يعقل العقل الحركة
على وجه كلي ويريد انه لم يعقل انتقالا من حال وتعقل تلك الحركات
وحدودها نوع معقول ويدل على جواز هذا انه ان حركة من كذا الى
الى كذا ثم من كذا الى كذا ثم معين مبداها كلها الى الطرف الآخر كلها مبدا
بالكلي وكذلك حتى يتم الدور فعلى هذا لا يجوز ان يكون تحدد الحركة بسبب
تحدد هذا المعقول والجواب عن الاحتمال انه ان الحركة على هذا الوجه لو
صادرة عن ارادة كلية فان كانت على سبيل الاتصال والارادة الكلية
كيف كانت فانما هي بالقياس الى ما نسبة مشتركة منها فليست هي اولى بان
توجب حركة من ههنا الى هناك بعينه من العكس ودون نسبتها الى كل
جزء من اجزاء الحركة على التساوي فاما ان لا يوجد عنها حركة اصلا او يوجد
الكل اما ان يوجد البعض دون البعض فهذا محال لان الشيء لم يجب
وجوده عن موجبه لم يكن على ما بينا على انه لما كان العقل مجردا
عن جميع الحالات بالعدو حاضر المعقول دائما ان كان معقوله كليا عن
كلياته لكنها عن جوى على ما بيناه فلا يمكننا ان يفرض الانتقال من معقول
الى معقول الا بمشاركة التخيل والحس فاذن لا بد للحركة فاذن المبدأ
للحركة المستديرة نفس في الفلك متجددة التصور والارادة وهي كمال
جسم الفلك وصورته ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا
محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة فاذن للفلك نفس هي
المبدأ القريب لحركته المستديرة **قال الشيخ** والمحرك الى قوله العاشق
متوفيز لما اثبت النفس الفلكية شرع من ههنا في اثبات العقل الفلكي وقوله
والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا يجب ان يكون قبله عقل

هو السبب

هو السبب المتقدم لحركة الفلك هذا هو الدعوى قوله فقد علمت ان
هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة شرع من ههنا
في اقامة البرهان على ان المحرك للحركة الدورية الفلكية موجود مجرد عن المادة
والغريزة وهو ان الحركة المستديرة السماوية غير متناهية كما مر هذا الكل
قوة جسمانية متغيرة فانها لا تقوى على حركات لا نهاية لها قد مر ايضا هذا
فاذن القوة المحركة لهذه الحركة ليست جسمانية مستحيلة متغيرة فهي اذن قوة
مجردة عقلية قوله واما النفس المحال فانها لما مر لك جسمانية معناه ان
المباشر للتحريك للسماوي نفس قائمة بجسم الفلك ونسبته الى الفلك نسبة
النفس الحيوانية التي لنا الينا قوله الا ان لنا ان نعقل بوجه ما معناه
الفرق بين النفس الفلكية والنفس الحيوانية التي لنا هو ان النفس الفلكية
تعقل تعقلا مشوبا بالمادة اولا وثانيا اوسعها جامعة قوله ولكن
المحرك الاول لها قوة غير مادية معناه ان المحرك الاول اعني العقل
موجود مجرد عن المادة ولا يتعلق بها بوجه قوله واذ ليس يجوز
ان يتحرك بوجه من الوجوه حتى يحرك معناه ان العقل لا يجوز له ان يباشر
التحريك والا لتغير ولكان مادة فاذن يكون تحريكه للفلك بتوسط
محرك آخر وهو النفس المباشرة للحركة كالمريد لما المعشوق منها قوله والذي
تحرك المحرك من غير ان يتغير يقصد اشتياق فهو الغاية والغرض الذي
نحوه المحرك معناه ان العقل المحرك من غير ان يتغير هو الغاية والغرض
للنفس المباشرة للحركة وهو معشوق لها ويشتاق نحوه لاحتاج هذا الكلام
قال الشيخ ثم يقول الى قوله نوره وجوده **الشرح** هذه حجة اخرى على اثبات العقل
السماوي وتقريرها ان الفلك متحرك بالارادة وقد مر ذلك دائما

كل متحرك فله مطلوب لانه لو لم يكن له فيها مطلوب لما باشر الحركة والصادر
كل فعل لا يكون لفاعله فيه غرض مطلوب لا يكون دائما بل ولا اكثريا ولا
ان يكون ذلك المطلوب كمالا عند الطالب والا لما كان مطلوبا له وذلك
الكمال اما ان يكون كمالا حقيقيا واما ان لا يكون فان لم يكن كمالا حقيقيا
امكن ان يظهر عند ذلك الطالب انه ليس بكمال حقيقي فحينئذ يترك ذلك الطلب
وينقطع الحركة وذلك على الفلك محال فاذن مطلوب الفلك من الحركة كمال
حقيقي وذلك الكمال والخير الحقيقي اما ان يكون خيرا ينال جوهره بالحركة
واما ان يكون خيرا وكمالا لا ينال جوهره بالحركة بل هو مما يشبه فالاول
محال والا لانقطعت الحركة عند النيل او طلب المحال كما مر وذلك الكمال
المطلوب من الحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال جوهره دائما
فطلب التشبه به بقدر الامكان وذلك بان يصير متشبها بكماله الابدي
ولنرجع الى شرح المتن قوله كل متحرك حركة طبيعية او ارادية فانها
لغرض ومطلوب اما الطبيعية فمطلوبها بالحركة امر طبيعي واما الارادية
فكذلك ايضا لان مطلوب الارادي اما حسي او وهمي كالغلبة او عقلي وهو
الخير المظنون اما اللذة فمطلوب الشهوة والغلبة مطلوب الغضب
والخير المظنون مطلوب الوهم والخير الحقيقي المحض هو مطلوب العقل
ويسمى هذا الطلب اختيارا والاول والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي
لا يشعر لما قسم المطالب الارادية الى هذه الاقسام التي ذكرها
اراد ان يعين ما هو الحق منها ويقول لا يجوز ان يكون مطلوب الفلك
من الحركة امرا شهوانيا ولا غضبيا لان المشتهى هو الذي يكون سببا
لكمال صاحب الشهوة والمغضوب هو الذي يكون سببا لنقصانه ونظ[illegible]

انما يصح على من يقبل جسمه الزيادة والنقصان وهذا على جسم الفلك ممتنع
وايضا فان كل حركة اما لنيل لذة او علم وهي مباشرة ولا يجوز ايضا ان يكون
خيرا وكمالا مطلوبا لان اكثر المظنون لا يكون دائما بل ولا اكثريا فاذن
هذه الحركة لمطلوب خير حقيقي وذلك الخير اما ان ينال بالحركة ويحصل
اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه ما معناه ان ذلك الكمال
الحقيقي المطلوب اما ان يكون مما ينال بالحركة ذاته وجوهره واما ان
لا يكون كذلك والقسم الاول محال والا لانقطعت الحركة واعلم ان هذا
الكلام غير تام بل تمامه هو ان يقال لو كان المطلوب بالحركة هو ان
ينال الفلك جوهره لوجب ان يقف اذا نال او طلب المحال وكلا
القسمين ممتنعان قوله ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كمالا لم يكن فيما ان يجود ليتم التقسيم الصحيح ان يقال
الفلك لا يخ اما ان يتحرك ليفعل فعلا يستفيد منه كمالا او لا يتحرك
لا لهذا والاول محال لان المعلول يكتسب الكمال من فاعله فمحال
ان يكتسب الفاعل كماله من المفعول لان كمال المعلول اخس من كمال العلة
فالاخس لا يفيد الاشرف كمالا لائقا به فبقي ان يكون الخير المطلوب من الحركة
خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به واعلم ان هذا الفصل يشتمل على زوائد مع ذلك لم
يذكره تقسيما منحصرا او ما الحجة فهذا الكلام ليس كما لا معنى قال الشيخ
وهو اعني الجرم السماوي كمال جوهره يفعل منه الشر لما ذكر ان المقصود للفلك
من الحركة التشبه بالعقل يقرر ههنا الكمال الابدي وذلك بان يخرج
الى الفعل من القوة ما له من الكمال المراد ان يشبه ذلك الكمال

وتخصه وهو ان الفلك لم يبق في جوهره امر بالقوه وكذلك في كمه وكيفه فانه
دائما تام في هذه الامور وانما هو بالقوه في وضعه اواينه او لا وفيما يتبع ذلك
من الامور ربما فانه ليس كونه على وضع وان اولى بجوهره من ان
يكون على وضع او ان احرى دون ذلك التشبه ليس الا في استخراج الاكوان
والاوضاع المختلفه من القوه الى الفعل التي لا يمكن حصولها دفعه فيحصل
بالتعاقب ومبدا الشوق الى التشبه بالعقل ومبدا ذلك الشوق تعقله
ذات العقل وتصور كماله وانه لم يبق له شي مما بالقوه والاخرج الى
الفعل فلذلك اشتاق الى ان يتشبه قال الشيخ وان اذا تاملنا قوله
الاول التفسير المقصود من ايراد هذا الكلام ازالة استبعاد من يستبعد ان
يكون مقصود الفلك من الحركه استخراج الاوضاع والاكوان من القوه
الى الفعل لانه بين ان هذا الطلب الطبيعي حاصل للجسم الطبيعي لكنه
لا يمكن ان يكون جرم الفلك يشتاق الى ان يكون على وضع من اوضاعه
الممكنه له بما ومنع ذلك من الاحوال الخسيسه والمقادير ما يوجب التشبه
بالاول الواجب الوجود من حيث هو يفيض منه الخيرات لا ان يكون
المقصود ملك الخيرات بالقصد الاول بل المقصود منه التشبه بالاول
بقدر الامكان وهو ان يحصل له بالفعل كل ما يكون ممكنا له قال
الشيخ والاول الى قوله ولاختلاف التفسير هذا التصريح بان الموجب للحركه
الفلكيه التشبه بالاول من حيث هو بالفعل والحركه غير مقصوده بالقصد
الاول قوله وقد اتضح لك من هذه الجملة ان المعلم الاول اذا قال
ان الفلك متحرك بالطبع فماذا يعني واعلم انه اذا قال الفلك متحرك
بالطبع يعني به وجهين احدهما انها ليست مخالفة لطبع اخرى في

جسم

جسم وبانها ان قبل ثقل يوجب الحركه واذا قال انه متحرك بالنفس يعني به
ان فيه مبدا او قوه يتحرك بالاراده واذا قال متحرك بقوة غير متناهيه مجرده
عني انه متحرك بالمعشوق كالمتحرك بالمعشوق قال الشيخ وان يعلم الى قوله ويستشهد التفسير
المحال من هذه الاختلافات ان لكل فلك محرك خاص فيه وانه مباشر للحركه
ومفارق على انه معشوق ويستشهد على ذلك باختلاف جهات الكرات في الحركه
بالسرعه والبطو وان كلها مشتركه في الشوق الى المبدا الاول ولذلك
تشترك الكل في دوام الحركه واستدارتها قال الشيخ فصل في كيفيه الى قوله
الاوضح التفسير وبعد توهم ان يحصل حركات الافلاك لاجل السافل العقول
المجرده اما اختلاف الحركات في الجهات والسرعه والبطو وغيرها فللعنايه
بالسافلات لان الفلك او تحرك الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى يحصل النسبة
فلما استوى عند الامر احتاج الى العرض كان رجلا خرا الى دار او ذهاب الى
موضع لهو لهم اعترض له طريقان احدهما يكون مخصا بان يوصله الى
الموضع الذي فيه مهمه ومقصوده وثانيهما يكون مع ذلك نافعا للغير
فان جزئيه يبعثه على سلوك الطريق النافع للغير والشيخ ابطل هذا
المذهب بوجهين احدهما انه لو جاز ان يقصد الفلك بجهة الحركه نفع السافل
لجاز ان يقصد لذلك نفس الحركه حتى يقال ان الحركه والسكون بالنسبة اليه
على السواء لكنه اختار الحركه لنفع السافل ولما كان هذا باطلا فكذلك
ذلك والوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يكون حركه والاختيار الجهه لاجل السافل
لان كل من قصد الى فعل لاجل شي فانه يكون ذلك الفعل اولى عنده من عدمه
ويكون مستعدا لذلك الفعل كما لا ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل
وانما يفعل لاجل عالي لم يحصل نفع السافل بالتبعيه والعرض قال الشيخ

فيقول ان كل قصد الى قوله وحلها التفسير هذا الكلام يتضمن زيادة ايضاح
وبيان لما ان الفلك لا يقصد بالحركة نفع السافلات وبيانه وهو ان
كل من يفعل فعلا لاجل شيء كان ذلك وجود بالفعل عنده اولى من لا وجوده
والا لما كان ايصال ذلك النفع اليه غرضا ومقصودا لان الغرض هو الذي
يجعل وجود الفعل اولى بالفاعل من عدمه ويكون الفاعل مستفيدا
بذلك الفعل كمالا لولاه لم يحصل له ذلك الكمال واذا عرفت هذا فنقول
يستحيل ان يستكمل الفلك بالسافلات لانها محتاجة في كمالاتها الى الفلك
فلو استفاد الفلك منها الكمال لزم الدور وذلك محال فثبت ان
مقصود الفلك من الحركة شيء اعلى من السافلات ولنرجع الى شرح المتن
قوله ان كل قصد فله مقصود والعقلي الذي يكون وجوده المقصود عند
القاصد اولى من لا وجوده والا فهو هذا القصد الى شيء قد يكون عقليا
وقد يكون محسلا وقد يكون ظنيا والقصد العقلي انما يكون الى الشيء
اذا كان وجود ذلك الفعل اولى عند الفاعل من لا وجوده والا لكان
ذلك عبثا قوله وليس الشيء الذي اولى بالشيء فانه يفيده كمالا اما ان كان
بالحقيقة فمساو ان كان بالظن فظنيا معناه ان الشيء اذا كان اولى
بالشيء فان ذلك يفيده كمالا ثم ذكر الكمال الحقيقي والظني قوله فاذن
كل قصد ليس عبثا فانه يفيده كمالا اما القاعدة معناه ان القصد العقلي
يفيده القاصد كمالا لولم يقصد ذلك لم يكن له ذلك الكمال قوله ويجب
ان يكون هذا جواب عن نقض على القاعدة المذكورة فان
الفعل العبثي يكون مقصودا ولا يفيد كمالا اجاب عنه بانه يفيد لذة ما
قال الشيخ فان قال الى قوله معلولة له التفسير هذا سؤال وجوابه

اما السوال

اما السوال فهو ان ما صار جهة الحركة جزو كونه خيرا يوجب القصد اليه وجوابه
ان كون الشيء موجبا للخير انما يكون اذا كان ذلك لا على سبيل
القصد والطلب فيكون ذلك فان القصد الى الخير يوجب النقص على
ما مر وايضا فان الجزئية اما ان يكون موجودة معه بدون هذا القصد
واما ان لا يكون موجودة بدونه فان كان معه بدونه فيكون وجود
هذا القصد وعدمه بالنسبة الى الجزئية على السواء فلم يكن الجزئية علة له بل
هي معلولة قال الشيخ فان قال قائل الى قوله كماله بهذا التفسير هذا سؤال
اخر وجواب عنه اما السوال فهو ان جهة الحركة لنفع السافل شبيه
بالواجب الوجود لذاته والجواب عنه ان التشبه بالواجب الوجود لذاته
لا لقصد فعله شيئا ما بتقريبا في الفعل الا لاستفادة الكمال بالقصد فضلا ثم
اللهم ان تعالى المقصود بالقصد الاول وبالذات شيء وانتفاع السافل
مقصود بالقصد الثاني وبالعرض فيجب ان يكون هناك استكمال في
ذات الشيء ثم تنتفع بتلك الحركة حتى يكون انتفاعها بالاول ولكن يجوز الحركة
ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول لاجل التشبه فان الاول
من جهة ان كل ما كان ممكنا له فهو حاصل له بالفعل والتشبه بالعقول الثانية
الفائض حسب افاضة الوجود قال الشيخ فان قال قائل الى قوله بالتسابق التفسير
هذا سؤال وجواب عنه وهو مشكل لم يظهر لي فائدته ومع ذلك فانه
شرح فان الحركة للفلك مقصود لذاتها ليس المقصود منها التشبه
بالفعل قال الشيخ فان قال قائل ان هذا القول الى قوله الشوق فانه التفسير
هذه معارضة وجواب عنها اما المعارضة فهي انه لو لم يكن قصد حصول حركة
الفلك ولا اختيار حتى الحركة لاجل انتفاع السافلات لبطل القول بالعناية

الكائنات والامر المحكم الذي فيها والجواب عنها سماني لسنا والله ولى
قد انصح عما اوضحنا بانه لا يجوز ان يكون شي من العلل يستكمل بالمعلول بالذات
الا بالعرض لما ذكر البرهان على ان العلة لا تستكمل بالمعلول بالذات اما
بالعرض وانها لا تفعل فعلا لاجل المعلول صرح بالنتيجة ههنا قوله بل
كما ان الماء هو ذاته يبرد لما انه بالفعل بالذات والفعل بالعرض ونفع
منها الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ النوع لا ليبرد غيره لكن يلزم ان يبرد
غيره ومنها النار فانها تسخن بذاتها بالفعل لحفظ النوع لا لتسخن غيرها
لكن يلزمها ان تسخن غيرها بالعرض قوله كذلك في العلل المتقدمة اعلى
الافلاك كما في هذه الامثلة لها فعل بالذات وفعل بالعرض لكن فرق بينهما
من حيث ان العلل المتقدمة عالمة بما يصدر عنها ولوجه النظام والخير
ولا كذلك الفاعل في هذه الامثلة لانها صادرة عن طبعه لا شعور لها
قوله واذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما تشترك في الحركة المستديرة
هو الشوق والشوق الى معشوق مشترك وهو الاول الواجب لذاته وتختلف
اختلافها في الحركات وهو اختلاف مباديها المعشوقة المشتاق اليها
بعد الاول الواجب لذاته قال الشيخ ولكن يحتاج ولو الى اخرى الفصل ونعم
الى ان كل فلك فهو متشبه بالملك الذي يخصه واما الفلك الاقصى
فهو متشبه بالواجب الوجود لذاته الاول والشيخ ابطل هذا المذهب
قائلا بانه لو كان كل فلك متشبها بما يخصه لكان متشابها في جهة الحركة
وسرعتها وليس الامر كذلك فان قيل هذا انما يصح ان لو لم يكن السائل
قاصرا عنه بالمرتبة قلنا التصور عند المرتبة يوجب نقصها في الفعل
لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب ان يكون هذا في جهة والاخرى قال

الشيخ ولا يمكن الى قوله جزويا التفسير لما ابطل ان غرض الفلك من الحركة
ليس هو الشبه بملك اجل منه اراد ان يبين ان اختلاف حركات الافلاك
ليس لاختلاف طبيعة فلك الجسم بان يكون طبيعة الجسم يعاند ان يتحرك من
جهة الى جهة ولا يعاند ان يتحرك الجسم من جهة اخرى الى جهة اخرى قال وهذا
محال لان الجسم من حيث هو جسم لا يوجب هذا والا لتشاركت الاجسام
في هذا والطبيعة من حيث هي طبيعة تطلب موضعا طبيعيا لكن لا تطلب وضعا
معينا والا لكان المطلوب عنه قسرا محصلا يكون حركة الفلك قسرا والقسر
لا يكون دائما ولا اكثريا فاذا ثبت لا يجوز ان يكون للفلك طبيعة توجب
اختلاف الحركات لما بينا ان حركات الافلاك ليست طبيعية ولا يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف من جهة النفس حتى يريد تلك الجهة لا محالة الا اذا كان غرض
في الحركة مختص لان الارادة تابعة للغرض لا الغرض تابع للارادة قوله
فاذن كان لو كان الغرض التشبه بجسم من السماوية هذا هو البرهان الذي
ذكر على ان التشبه لا يجوز ان يكون جسما سماويا قوله وكذلك الغرض
المحرك فلك الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك معناه انه ليس غرض محرك
الفلك التشبه بمحرك فلك اخر مثل ان الغرض لكل فلك التشبه بشيء غير جواهر
الافلاك وموادها معناه هو ان غرض كل فلك من الحركة التشبه بشيء
غير جواهر الافلاك وموادها وانفسها قوله ومحال ان يكون بالعنصريات
وما يتولد عنها معناه ممتنع ان يكون غرض الفلك من الحركة التشبه بالعنصر
لما بينا قوله فبقي ان يكون ذلك هو التشبه بالجواهر المفارقة العقلية و
تختلف الحركات واحوالها اختلافا والذي لاجل ذلك معناه وتختلف
الحركات لاختلاف تلك المتشوقات وان كنا لا نعرف كيفية وكمية

قوله ويكون العلة الاولى مشوق الجميع معناه ان جميع الافلاك مشتاق
الى الواجب الوجود لذاته قوله وهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا
معشوقا معناه ان لكل فلك محركا خاصا هو معشوقه وللكل محرك
واحد معشوق واعلم ان الكلام في هذا الفصل مشوش غير مضبوط
والمقدمات غير منحصرة ولكن نريد ان نحرره ونبسط فنقول لا بد لها من
غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وبيان ذلك ان الفلك متحرك
بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض اما ان الفلك متحرك بالارادة
فقد مر واما ان كل متحرك بالارادة فله غرض لانه لو لم يكن له في فعله غرض
لما باشره وايضا الفعل الذي لا غرض فيه لا يكون دائما ولا اكثريا فاذن
الفلك له في حركته غرض وذلك الغرض لا بد وان يكون كمالا عند العاقل
والا لم يكن طالبا له ثم ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي تحصيله لا يستحيل ذلك
على الفلك محال لما مر ان حركته لا تنقطع فاذن مطلوب الفلك كمال
حقيقي ثم ذلك الكمال لا يخ اما ان يكون افادة كمال او استفادة كمال
من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال لانه لا يخ اما ان يكون
افادة الكمال وعدمه بالنسبة الى الفلك على السواء او لا يكون
والاول يوجب امتناع ترجيح الافادة على عدم الافادة والا لكان
ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وانه محال والثاني يقتضي ان يكون مستفيدا
بتلك الافادة كمالا لا يستفيد بتلك الافادة تلك الاولوية فيكون الغرض
للفلك استفادة كمال ثم لا يخ اما ان يستفيد الكمال من الاجسام او لا من
الاجسام ومحال ان يكون عنصرية لان الاجسام العنصرية كمالاتها مستفادة
من الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالاتها من الاجسام

العنصرية لزم الدور ومحال ان يكون ذلك من الاجسام الفلكية اما اولا
فلان الكلام في غرض الفلك المفروض كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد
واما ثانيا فلان الفلك لو استفاد كمالا من فلك اخر لتحرك الى جهة
حركته وعلى نحو سرعته وبطوئه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين
يحيط احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان في جهة الحركة وفي كميتها بطؤا وسرعة
فتبين ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني وذلك
الجوهر يجب ان يكون كاملا في جميع الوجوه والا لكان تحركه لطلب
لطلب كمال ويعود التقسيم فيه لانه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم
ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه ولا نعني بالعقل
الا ذلك فثبت العقل قال الشارح فيكون عددها الى قوله عددها اقول لما
فرغ من اثبات العقل شرع في بيان عددها ثم ان قوله في عدد العقول
مضطرب فقوله فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد
الحركات ليس فيه تعيين عدد العقول لانه ليس فيه تعيين عدد الحركات
وقوله فان كانت افلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة
تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد
الكرات فكان عددها عشرة المراد من افلاك المتحيرة افلاك الكواكب
السبعة السيارة وقوله قوة تفيض من الكواكب غير معلوم ولعل المراد
منه انه ان كانت العقول بعدد الكواكب المتحيرة لا بعدد الاكر لكانت
العقول عشرة لان اولها العقل المحرك لكرة الاقصى ثم الذي
لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفعال
المدبر لعالمنا وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة مفارق ولكل

كوكب كانت المفارقات اكثر عددا وبالجملة فهذا الكلام لا يعني شيئا
وستعلم بطلان هذا الكلام والواضح من هذا الفصل ترتيب وجود العقول
والنفوس السماوية والاجرام المعلولة عن الاول قال الشيخ وقد صح
لنا مما قد سلف من القول ان الواجب بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا
في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه التفسير هاهنا شرع في بيان كيفية صدور الكل عن الواجب الوجود
لذاته تعالى بين ان الواجب الوجود لذاته واحد وانه ليس بجسم ولا حال
في جسم وانه غير منقسم بوجه فانه لا سبب له وقد علمت ان الاسباب
اربعة وقوله لا الذي عنه اشارة الى نفي السبب الصوري ولا الذي له
اشارة الى نفي السبب الغائي ثم فرع على هذه المسائل مسائل اخرى اعلم
ان صدور الاشياء عنه ليس على سبيل قصد وغرض وقد بين هذه المسئلة
فيما سبق وذكر هاهنا بانا اذا فرضنا انه لو قصد وجود الكل لزم الكثرة
في ذاته لانه حينئذ يكون لقصده سبب وهو معرفته وعلمه لوجوب القصد
او استحبابه او خيرته له لوجب ذلك ثم قصده ثم فائدة تعود اليه القصد على
ما اوضحنا وهذا محال وحاصل هذا الكلام هو سبب وله فائدة وذلك
يوجب الكثرة في ذاته ولقائل ان يقول هذه الكثرة ليست في ذات الواجب
لذاته بل في امور خارجة عن ذاته والكثرة في الامور الخارجة لا تبطل الذات
بل على ان الاشارات وكما ان صدور الاشياء عنه ليس بالقصد فكذلك
ليس بالطبع لان الطبع لا شعور ولا معرفة له بالفعل ولا رضا والواجب
الوجود لذاته يعقل الاشياء بالعلم لانه عقل محض يعقل ذاته واذا عقل
ذاته يعقل ما يلزم عنه وجود الكل وليس في ذاته مانع لوجود الكل
عنه ولا هو كاره لصدور الكل عنه وذاته عالم بما له وعلوه تحت نقص

عنه الجزء وهو عاقل لنظام الخير في الوجود لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل
ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من
كل وجه على ما سلف عقلا واحدا معا واذا عقل نظام الخير لزم ان يعقل
انه كيف يمكن ان يكون التفصيل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى
معقوله فان الحقيقة عنده وهي بعينها علم علمه وقدرته وارادته ولما
لم نحتاج في تعقل ما تصوره على قصد والى حركة والى ارادة حتى توجد
الفعل ولا يصح ذلك في حق واجب الوجود لذاته لبراءته عن الاسباب اعلم
ان هذا الكلام في بيان صفات الواجب الوجود بعينه وذاته قال الشيخ
فلا يجوز ان يكون اول ما يصدر اصلا وعقلا التفسير المقصود من هذا الفصل ان
ان اول الموجودات الصادرة عن الواجب الوجود واحد والواحد الحقيقي
لا يصدر منه بغير واسطة الا واحد وبيانه ان كون الشيء بحيث يصدر عنه غير
كونه بحيث يصدر عنه ب اذا كان أ وب متغايران فالذات الواحد الذي
صدر عنه أ لم يصدر عنه ب من جهة صدور أ عنه لان مفهوم قولنا هو بحيث
صدر عنه غير مفهوم قولنا هو بحيث صدر عنه ب بدليل تعقل احدهما مع
الذهول عن الآخر فاذن جهة صدور أ عنه غير جهة صدور ب عنه فيما انهما صدرا
ان عن الذات الواحد بجهتين مختلفتين فهاتان الجهتان ان كانتا داخلتين
في الذات لزم كون الذات مركبا فلا يكون واحدا وحدة حقيقية وقد بان
بطلان ذلك وان كانتا خارجتين لازمتين كان الكلام في صدورهما
كالكلام في صدور الاثنين فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى جهتين
داخلتين في ذات الواجب الوجود لذاته وهو مستلزم لما ذكرنا بالبطلان
فثبت ان اول الموجودات الصادرة عنه واحد ويسمى المبدع الاول

ثم نقول وذلك المبدع الاول يجب ان يكون عقلا محضا والبرهان عليه
هو انا قد ذكرنا ان الموجود اما جوهر واما عرض والجوهر اما هيولى واما صورة
واما جسم واما نفس واما عقل فنقول محال ان يكون المبدع الاول
عرضا لان العرض يحتاج الى موضوع فلو وجد هو مع موضوعه لزم صدور
اثنين عن واجب الوجود لذاته معا وقد بينا بطلانه ولا يجوز ان يكون
هيولى لان الهيولى لا توجد بدون الصورة فيستلزم منه وجود اثنين
معا وايضا فلو كان اول الموجودات الصادرة عنه هي الهيولى لكانت
الموجودات التي بعدها حاصلة منها فكانت الهيولى فاعلة لها والهيولى
من حيث هي الهيولى قابلة فقط لا فاعلة ومحال ان يكون المبدع الاول
هو الصورة لان الصورة محتاجة في تقومها الى الهيولى فلا يكون فاعلة
لها لان الشيء انما يفعل بعد تقومه في ذاته ولا قوام لها بدون الهيولى
فيمتنع ان توجد اولا لانها توجد مما تحتاج اليه في وجوده ويستحيل ان يكون
هو الجسم لان الجسم المركب من الصورة والهيولى والكثرة لا توجد من
الواجب الوجود لذاته دفعة ولا يجوز ان يكون المبدع الاول هو
النفس لان النفس حقيقتها انه جوهر مفارق مفتقر في الجسم فلا بد في
تحقق ماهية النفس من تحقق الجسم فاذا لم يكن جسما لا يكون نفسا فاذن المبدع
عقل مجرد عن علائق الجسم فهذا تمام الكلام في هذا المطلوب ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله فلا يجوز ان يكون اول الموجودات
عنه وهي المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
معناه انه لما ثبت ان الواجب الوجود لذاته واحد فلا يجوز ان يصدر عنه
الا موجود واحد فهو الذي ينقسم نوعه لا بالعدد ولا بالاجزاء قوله

لان

لان لزوم ما يلزم عنه بذاته هذا هو البرهان الذي ورمناه قوله فبين ان
ان اول الموجودات الصادرة عن العلة الاولى واحد لا في مادة معناه
ذلك الموجود المبدع ليس وجوده في مادة قوله فليس شيء من الاجسام
ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول
الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة اعلم انه لا يلزم من ابطال كون
ذلك الموجود جسما ولا صورة في جسم كونه عقلا محضا وانما يلزم ذلك على
الوجه الذي ذكرنا قوله وهذا اول العقول المفارقة التي عددناها هاهنا
ظاهر قوله ويشبه ان يكون هو المبدا المحرك للجرم الاقصى على سبيل
التشويق لما كان محتملا ان يكون الصادر عنه عقلا مجردا ثم يصدر عن ذلك
العقل عقلا ونفس الفلك الاقصى ويكون المحرك له هذا العقل الثاني
لا جرم لم يجزم بان المحرك له على سبيل التشويق هو العقل الاول قوله ولكم
ان تقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن الاول الى آخره قد ذكرنا
ان المبدع الاول عقلا مجردا والشيخ ابطل هاهنا قسمين منها احدهما كون
ذلك المبدع صورة مادية على طريق السوال والجواب اما السوال فقوله
ولكم ان تقول انه يجوز ان يكون المبدع الاول صورة مادية تلزم عنها
وجود مادتها واما الجواب عنه فمن وجهين احدهما ان الصورة محتاجة
محتاجة في قوامها الى المادة فيستحيل ان يكون فاعلا لها وثانيهما ان الصورة
لو كانت فاعلة للاجسام لكان ذلك بتوسط المادة فيكون المادة
سببا لوجود صور الاجسام وقوامها وهذا محال لان المادة حقيقتها
انها قابلة فقط فان كان شيء من المواد ليس كذلك فاطلاق اسم
المادة عليه ليس الا باشتراك الاسم فان قيل ان الصورة يوجد عنها المادة

من جهته ومن جهة اخرى توجد عنه صورة شيء آخر فلا يكون الصورة الا
بتوسط المادة فنقول يلزم منه ان يكون الصورة فعلت فعلا من غير حاجة
الى المادة وذلك محال لان كل شيء يفعل فعلا من غير حاجة الى المادة
يكون ذاته غنية عن المادة لكنها غير غنية في ذاتها عن المادة فان يكون
فعلها بمشاركة المادة وقد ابطل ذلك فان المعلول الاول لا يكون
ان يكون صورة مادية قوله ولان ان لا يكون مادة اظهر معناه ان امتناع
كون المبدع مادة اظهر قوله فواجب ان يكون المعلول الاول صورة
غير مادية وعقلا معناه واجب ان يكون المعلول الاول عقلا وانت قد
علمت انه يلزم هذا مما ذكر قال الشيخ وانت تعلم الى قوله متفقا التغير
لما اثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم ذلك الواحد اذا لم يكن فيه كثرة
يمتنع ان يصدر منه الكثرة فيلزم ان لا يوجد شيء الا من سبب الى آخر الموجودات
وليس الامر كذلك فلا جرم ههنا كثرة في المبدع الاول حتى يصدر عنه
عقل ونفس وجرم فلك وكذلك صدر عن ذلك العقل الفعال
والفلك الذي يليها وهو فلك القمر وايضاح هذا الكلام وهو ان ههنا
عقولا ونفوسا كثيرة العدد ولا يمكن ان يكون وجودها عن الواجب
الوجود بلا واسطة بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوه
عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس ودونه
بحيث كل عقل يليه اسباب الوجود فيحصل امكان وجود هذه الاشياء عن
العقل الاول في الابداع لاجل السبب المذكور ولا ينفصل منه
الانفصال من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل
الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى

وكمالها

وكمالها وهي النفس وطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله
في ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ثم كذلك الحال في كل عقل
وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس
لقائل ان يقول يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية حتى يكون تحت
كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول بسبب
المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه
هذه الكثرة ويلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا هذا الملخص كلامه في كتبه يكون العقول
والحركات السماوية ولنرجع الى شرح المتن قوله وانت تعلم ان ههنا عقولا
ونفوسا مفارقة كثيرة العدد فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط
ما ليس له وجود مفارق اي علم ان العقول المفارقة كثيرة العدد فمحال ان
يكون لا يمكن صدورها عن الاول مع انا بينا انما يصدر عنه بتوسط وذلك
المتوسط يجب ان يكون ايضا مفارقا لان ما يكون مادة وما لا يكون له نسبة
الى المجرد حتى يكون واسطة وجوده قوله لكنك قد علمت ان في جملة الموجودات
عن الاول اجساما معناه انت تعلم ان في الموجودات اجساما صادرة
عن الاول لان كل جسم ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وتعلم
انه لا يمكن ان يوجد هذه الاجسام عن الاول الا بواسطة وتعلم انه لا يجوز
ان يكون تلك الواسطة واحدة لا كثرة فيه اذ الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد قوله فبالحري ان يكون من المبدعات الاولى سبب اسمه معا
انه يلزم مما ذكرنا ان يكون في المبدع الاول كثرة حتى يمكن ان يكون سببا
للكثرة قوله ولا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقول

ان المعلول الاول بذاته ممكن الوجود لما ذكرنا انه يجب ان يكون المعلول
الاول فيه كثرة حتى يكون مصدرا للكثرة ارادوا ان يبين ان تلك الكثرة
محال ان لا يمكن ان يكون تلك الكثرة الا على هذا الوجه وهو ان يكون
المعلول الاول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب
وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون
فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقلها وجوب وجوده
من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وهذه الكثرة ليست له من الاول
لما شئنا فان امكان وجوده له لذاته لا بسبب الاول بل له من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة من وجوب
وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون واحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع
من هناك كثرة جملتها يكتنف ذاته فيجب اذا ان يكون مثل هذه الكثرة
علة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول قوله ولولا هذه
الكثرة علة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول قوله ولولا
هذه الكثرة لا يمكن ان يوجد منها الا واحد ولا يمكن ان يوجد عنها لما
فرغ من بيان الكثرة في المعلول الاول قال انه لولا هذه فيه لا يوجد
عنه الا واحد ومن ذلك الواحد الا واحد حتى لا يوجد موجودان الا
واحدهما علة للاخر وايضا لا يوجد عنه الجسم قوله ثم لا امكان لكثرة هناك
الا على هذا الوجه معناه انه لا يمكن ان يكون كثرة في المعلول الاول

الا السلب المذكور واعلم ان دعوى عريه عن البرهان قوله بعد ما بان لنا فيما
سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد قد ذكر هذا قوله ولنشرع امكان
الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جزء منه الفلك الاقصى
المندرج في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة
اعلم انه جعل امكان وجود العقل علة وجود الجرم الاقصى قوله فتعقل العقل
الاول يلزم عنه عقل جعل تعقله الاول علة لصدور عقل منه وجعل
في موضع آخر وجوب وجوده بالاول علة لعقل قوله وما يختص بذاته
على جهة الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة فعلته ما لم ذاته
علة لجرم الكثرة الاول قوله فالمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها اعلم
ان الشيخ قد ابطل فيما سلف ان اول الموجودات عن الواجب الوجود
لا يكون صورة بل المادة لا توجد بواسطة الصورة فكيف ما فصل ذلك
قوله كان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل هذا الكلام غير
مفهوم **قال الشيخ** ولنتدى الى قوله مبدأ واحد **التفسير** المقصود من هذا
الفصل اقامة برهان على اثبات المبادي المجردة للافلاك وتلخيصها
وهو ان الافلاك كثيرة العدد فوق الكثرة التي في المعلول الاول فلا
يجوز ان يكون جسم علة لجسم لان الجسم بما هو جسم لا يكون علة لوجود جسم
والا لكان كل جسم كذلك وبما له قوة نفسانية لا يجوز ايضا ان يكون
علة لجسم ذي نفس لان كل نفس لكل هو كماله وصورته ليس جوهرا
مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وايضا لا يكون بحركة الفلك على
سبيل المباشرة بل على سبيل التشويق وايضا لا يحدث فيه من كل الجسم
بتوسط مشاركته يحل وهذه الاحوال بانه لا بنفس افلاك لما سبق

فاذن انما يصدر عن انفس الافلاك افعالها في اجسام اخرى بوساطة
اجسامها وبمشاركتها ومحال ان يكون الجسم متوسطا بين نفس ونفس ولولا
نفسها فعلت نفسا فلا تفعل جسما لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال
فثبت ان للافلاك مبادي جسمانية ليست جسمانية ولا نفوسا في جسم قال الشيخ
ومما لا تشك فيه الحدوث قوام لها التفسير هذه حجة اخرى على اثبات العقول
المجردة عن المعقول البسيطة المفارقة النفوس الناطقة وقد ثبت وجودها
وحدوثها في الطبيعيات فلا بد لها من سبب وسببها ليس هو العلة الاولى
بلا توسط لانها كثيرة العدد مع انها نوع واحد ولانها حادثة فلا تكون
معلولات قريبة للعلة الاولى بغير وسط والمعلول الاول لا يجوز ان يصدر
عنه الكثرة مختلفة النوع لان الكثرة المختلفة لا تخلو اما ان تكون مختلفة الحقائق
واما ان تكون متفقة الحقائق فان كانت مختلفة الحقائق كان ما يصدر
عن كل واحد منها مباينا لما يصدر عن الآخر في النوع وان
كانت متفقة الحقائق فيكون اختلافها وتكثرها بحسب ان يكون ما المادة فيكون
عن المادي مادة هذا خلف فاذن المعلول الاول لا يجوز ان يكون سببا
لوجود الانفس الناطقة ولا يجوز ان يكون علتها مادتها في المرتبة فلا يكون
عقلا بسيطا مفارقا لان العلة العقلية اكمل وجودا فاذن هذه الانفس
الناطقة صادرة عن عقل كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون
والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا ويكون تكثر الفاعل سببا لتكثر
فعل مبدأ واحدا لما لا وهذا حاصل هذا الفصل قال الشيخ في كميته
الى قوله المستعدة له التفسير المانوع من شأن كميته يكون الكرات السماوية تسرع
وبيان كميته يكون العناصر بعد الكرات السماوية وملخص كلامه هو ان الاجسام

للاسطقسات

الاسطقسة كانت فاسدة فلا يمكن ان يكون علتها القريبة غير متغيرة لما ان
الثابت لا يكون علة للمتغير فاذن لا يكون ما هو عقل محض وحده
سببا لوجودها ثم تعد الاسطقسات مادة مشتركة فيها وصور مختلفة فيها
فاختلاف صورها بعض ما اتفاق في احوال الافلاك واتفاق مادتها بعين
ما اتفاق في احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة ثم لا يمكن
ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الفلك علة لوجود
المادة لان المادة موجود بعين فلا بد لها من علة معينة فالعقل الآخر
بمشاركة الامر المشترك بين السماوات وهو استدارة الفلك علة لوجود
المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال المختلفة علة للصور المختلفة وانما احتاج
الى هذه المشاركة لان العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع
الصور فيمتنع ان يوجد صورة معينة دون غيرها الا ان يكون هناك تخصصا
المادة معدا به والمعد هو الذي يحدث في المستعد امرا ما ان يصير مناسبة
لشيء بعينه اولى من مناسبة آخر ويكون الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على انها الاولى لا استعداد
نسبتها الى الضدين فلا يجب ان يختص بصورة دون صورة الا لامر
يخصص بذلك ولذلك الاستعداد الكامل وهو مناسبة كاملة لشيء
قال الشيخ وهنا مثل ان المادة الى قوله لو بعدها التفسير ذكر ههنا مسائل
احكام الصورة احدها ان المادة لا تبقى بدون الصورة لما ثبت ان
المادة لا تنفك عن الصورة واذا كان كذلك لم يمكن وجودها بعدم
المبادي الاول وحده بل يكون عنه وعن الصورة والثانية فان هيولى
المادة ليس من هذه الصورة المعينة التي بعينها لانها قائمة بعد زوالها
ليس وجودها عن الصورة بل عنها وعن المبادي الباقية بواسطتها وبواسطة

صورة اخرى مثلها فلو كانت المادة عن المبادي الاول وحدها لما سبقت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت على الصورة بل كان ان
الطبيعة المشتركة من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة بعينها الطبائع
الخاصة بتلك فلك فكذلك المادة ههنا بعينها مع الطبيعة المشتركة مأخوذة
عن الطبائع الخاصة وحاصل هذا الكلام يدل على ان الحوادث الارضية كلها
معللة بالاحوال الحادثة الفلكية قال الشيخ في كون الى قوله والاضطراب
السفلي ذهب قوم الى ان سبب تكون الاسطقسات شيء آخر وهو الفلك
مستديرا على جرم ثابت في حشوه فيلزم ان يصير ما يحاذيه يستحيل بالاسباب
محاكته له بواسطة الحركة والذي بعد عنه غاية البعد يبقى ساكنا فيصير في
غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلي النار يكون حارا لكنه يكون
اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي
النار يصير لقلة الحرارة رطبا وهو الهواء والجسم الذي يلي الارض يكون كثيفا
لكنه اقل كثافة من الارض وقلة الكثافة ولطافة توجب الرطوبة لان الكثيف
انما هو لاجل البرد فالجسم الذي يلي الارض يكون باردا رطبا وهو الماء
فهذا سبب تكون العناصر والشيخ زيف هذا الكلام من وجهين
احدهما ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الجسم موجودا اولا وليس له
في نفسه شيء من هذه الصور الاربعة ثم يكتسبها بالحركة والسكون وهو
محال ان الجسم لا يتم وجوده بمجرد الصورة الجسمية ما لم يقترن بها صورة اخرى
وثانيهما انه لم وجب بعض تلك المادة فان هبط الى المركز يعرض
له السكون وبعضها حاذى الفوق ولم يرجع الى البحث المتن قوله فقال قوم
من المتقدمين الاول العلم ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على
ثابت فيلزم محاكاة تسخن الى قوله ولا هو يستدير عند النفس هنا

بيان سبب اخر لتكون العناصر وقد لخصناه قوله ويشبه ان يكون علة قوله
اخرى الى قوله من الاسباب الخفية هذا الكلام يستغنى ان نذكر بعضنا البيان
المذكور فان الموجب لصور العناصر قد لخصناه قوله ويشبه ان يكون
على قانون اخرى الى قوله من الاسباب الخفية هذا الكلام يستغنى ان يذكر بعد
البيان المذكور فان الموجب لصور العناصر الجوهر المفارق واقتضاء حال
المادة التي يحدث بالشركة بعدها لقبول هذه الصور الاربعة من الاجسام
الفلكية او اجسام كثيرة من اربعة او جسم واحد يكون له نسبة مخصوصة قوله
فاذا كنت ان اردت ان تعرف ضعف ما قاله فاعلم انهم يوجبون الى قوله
ما لم يقترن بها صورة اخرى هذا هو الوجه الاول في ابطال كلامهم قوله
وليست صورة المقومة للهيولى الابعاد فقط الى قوله والنار يستحفظ
حب السكون هذا الكلام كانه لا تعلق له بهذا الموضع ومعناه
ان الابعاد وهي الصورة الجسمية والصور النوعية قوله وان شئت
فتامل حال التحلل من الحرارة والتكاثف من البرد ومعناه ان الحرارة
توجب التحلل والبرد توجب التكاثف فان تكاثف الارض من البرد و
تحلل الجسم الناري من الحرارة قوله ثم لا يمكنهم ان يقولوا لم وجب لبعض
تلك المادة وان يهبط الى المركز هذا هو الوجه الثاني في ابطال ذلك
المذهب قوله الا ان كان السبب في ذلك معلوم اعلم ان هذا جواب
عن سؤال والسؤال هو ان الان لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط
الى المركز والجواب عنه ان السبب ذلك في الكلمات الحد والثقل فما هو
الخفيف المطلق فيه الى الفوق وما هو الثقيل فيه الى الاسفل وما هو
الخفيف والثقيل بالاضافة فيهما ولهما في جزئيات العناصر فانه قد صح

ان اجزاء العناصر كانه وانه اذا كان منه جزء في موضع لزم ان يكون سطح
منه على الفوق اذا تحرك الى فوق فكان ذلك السطح اولى بالفوقية من
السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير منه سطح الى فوق وسطح الى اسفل
لانه لا محالة قد استحال لحركة ما وان الحركة اوجبت له ضرورة
وضعا ما قال الشيخ وطلبوا الى قوله العناية التعبير هذا الكلام يصحح مورد
سؤال وجواب اما السؤال فهو ان تعالى هو الحكيم اشتهر ان الواجب لذاته
لا يفعل امرا لاجل السافلات بل العلل العالية كلها لا يفعل لاجل السافلات
بل العلل العالية كلها لا يفعل لاجل ما تحتها بل لا يفعل لاجل الدواعي
والاغراض ولا شك انا نرى الآثار المحيطة اجسام الفلكية والعنصرية
ونعلم انه لا يمكن صدورها بالاتفاق وانما يمكن صدورها عن مدبر مريد
والجواب عن ذلك انه لم يلزم ان العالي لا يفعل لاجل السافل امرا لكن
لا شك ان العناية بل بينهما فاذن صدور هذه الاشياء عن الاول على
وجه الاحكام والاتقان بالعناية ولا بد هيهنا من بيان معنى العناية
وهي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير
والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور وحاصل ذلك ان
علمه بصدور الاشياء من منافية لعينه هو الارادة ثم ان علمه بانه كيف يكون
حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل الانفع هو عنايته بتلك الاشياء
فانه اذا علم في الحيوان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ونعلم
مع ذلك ان التركيب الاكمل الانفع كيف هو ثم صار عنه ذلك الكامل
كان علمه بذلك هو عنايته بالاشياء فهذا معنى العناية قال الشيخ واعلم
ان الشر الى قوله والزيادة اقول الغرض من هذا الفصل بيان

بكنية فصل الشر في القضاء الالهي اقول اعلم ان الخير يدخل في القضاء الالهي دخولا
بالذات لا بالعرض والشر بالعكس منه والامور التي يقال انها شر اما ان
تكون امورا عدمية واما ان تكون وجودية فان كانت امورا عدمية فاما ان
كانت عدما لامر واجب للشيء واما ان يكون عدما لامر نافع قريب من الواجب
ورد من الضرورة مثل العمى واما ان لا يكون عدما لامر لا يكون عدما لامر
لا يكون واجبا ولا نافعا قريبا منه مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة
اما الامور الوجودية التي يقال انها شرور فهي كالحرارة المفرقة للاتصال
وبالجملة الشر بالذات عدم واجبات الشيء في وجوده وعدم منافعه القريبة
من الواجب مثل عدم الحيوة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران
ليس لهما اعتبار اخر ليكونا بهما شرف واما عدم الفضائل التي لا يحتاج
اليها حاجة قريبة من الضرورة فليس بشر مثل عدم العلم بالفلسفة واما الامور
الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها متضمنة
لعدم امور واجبة ونافعة والدليل عليه وهو ان كل فعل يقال انه شر
فانه بالنسبة الى الفاعل كمال وبالقياس الى شيء اخر شر مثل الظلم فانه
بالنسبة الى القوة الغضبية كمال لان فائدة طلبها الغلبة فهذا الفعل
بالقياس اليها خير لانها تضعف عنه كان شرا بالقياس اليها وكونه شرا
بالنسبة الى المظلوم او بالنسبة الى النفس الناطقة فان كمالها الاستيلاء على
هذه القوة وكذا النار فان الاحراق كمال لها فهو خير لكنها شر بالقياس
الى من زالت سلامته بسببها فثبت ان الامور الوجودية ليست شرورا
بالذات بل بالعرض وايضا فالشيء اما ان يكون وجوده على كماله الاقصى
او لا يكون وفيه شيء بالقوة واما ان لا يكون والقسم الاول ليس فيه شيء

كمعه

البتة وهذا الشيء لا يكون ماديا واما الثاني فيكون فيه شر وذلك لاجل
المادة لما ثبت ان الشيء اذا كان فيه شيء بالفعل وشيء بالقوة فذلك
الشيء يكون ماديا والشر للمادي اما ان يعرض له في اول تكونه واما ان يعرض
بعد تكونه اما الاول فهو ان يكون المادة التي يتكون منها انسان او فرس
يعرض لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج عاصية الجوهر فلم تقبل
التشكيل والتخطيط والخلقة فلم يوجد ما يحتاج اليه من كمال المزاج والتشكيل
والخلقة وذلك ليس لان الفاعل منع بل لان المنفعل لم يقبل واما الثاني
فهو ان يعرض للشيء العارض بعد تكونه وذلك الطاري اما
شيء يمنع المكمل عن الكمال واما شيء محض مفسد مضاد اما الاول فمثل
وقوع سحب متراكمة واظلال سحاب يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال
واما الثاني فمثل البرد المصيب للثمار المفسد لاستعداده الى ان يبلغ
الى كمال النشو والنماء واذا ثبت ان الشر بالحقيقة اما عدم واجبات الشيء
في وجوده واما عدم منافعه الغير الواجب فنقول الموجود اما ان يكون
خيرا من كل وجه واما ان يكون شرا من كل وجه واما ان يكون خيرا في وجه
وشرا من وجه اما القسم الاول فهو موجود اما الذي يكون لذاته فهو واجب
الوجود لذاته واما الذي يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه
الامور ما عدم فيها شيء من الواجبات في وجودها ولا من الكمالات
اما الذي يكون كله شرا فذلك ايضا غير موجود لانه لو كان موجودا لكان
خيرا من حيث انه موجود واما الذي يكون خيرا من وجه وشرا من وجه فذلك
على اقسام ثلث لان الغالب اما الخير واما الشر واما متساويان اما الذي
يكون الغالب فيه الشر او الذي يتساويان فهو ليس بموجود واما الذي

يكون خيره غالبا على شره فالاولى به ان يكون موجودا لوجهين احدهما انه لو لم
يوجد لفات الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فاذن في عدمه
يكون الشر غالبا وفي وجوده الخير اغلب من الشر فالاولى وجوده مثاله النار
في وجودها منافع كثيرة وايضا فيها مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات
لكنها اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كان مصالحها اكثر كثيرا من مفاسدها
ولو لم يوجد النار لفات تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها اكثر من
مصالحها فلا جرم وجب ايجادها وثانيهما ان القسم الذي هو خير ممتزج
بالشر هي الامور التي يجب تحقق العدم وانها معلولات العلل العالية وهي خير
محض فلو لم يوجد هذا القسم لما وجد القسم الذي هو خيرات محضة
وترك الخير المحض شر فانه يجب وجود القسم فان قيل لم لم يبرا الخالق هذه
الاشياء عارية عن الشرور قلنا انه لو جعلها كذلك لكان هذا القسم
الذي هو خير محض وذلك مما قد فرغ عنه فلم يكن قسما آخر وهو الذي
خيره غالب على شره هذا ملخص ما قاله ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والعجز ولمثل
الشر ولمثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب فقط فان
السبب المنافي للخير والمانع للخير الموجب لعدمه معناه ان الشر قد
يكون عدما وقد يكون وجوديا اما العدمي فمثل السحاب اذا منع شروق
الشمس عن المحتاج الى اشراق الشمس فهذا المحتاج ان كان مدركا ادرك
انه غير منتفع به واما الوجودي فهو ان ساكن المتعدي الى اتصال العضو بحرارة
محرقة وهو ليس شرا في نفسه بل هو شر بالقياس الى هذا المتالم والمعدوم
كمال الشيء وسلامته فانه شر في نفسه لا بالقياس اليه فان العمى لا يجوز

ان يكون الاشرار واما الطرار فهي شر بالقياس الى المتالم لكنها خير من جهة اخرى
قوله فالشر بالذات هو العدم معناه انه لا شك ان الشر الذي هو امر وجودي
ليس بشر محض بل هو خير من وجه آخر ثم ثبت ان الشر بالحقيقة هو العدم ولا كل
عدم بل عدم مقتضى طباع الشي من الكمالات الثابتة لنوعه معناه ان
العدم الذي هو شر عدم ما تقتضيه طبيعة الشي ونوعه والشر بالعرض هو
المعدوم او الحابس للكمال عن مستحقه قوله فكل شي وجوده على كماله الاقصى
وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر معناه ان الشي الذي موجود بالفعل من كل وجه
فليس فيه شي بالقوة فليس فيه شي يعني وقد ذكرنا هذا اوله وجميع
الشر انما يوجد تحت فلك القمر معناه ان ما ذكرنا ان الواجب الوجود
لذاته والعقول والافلاك خيرات محضة وانما يوجد الشر تحت فلك القمر
وذلك قليل بالقياس الى الموجودات التي هي خيرات وذلك الشر لا
يصيب الا اشخاصا قليلة وفي اوقات يسيرة فاذن الخير غالب على الشر
واعلم ان الشر الذي هو هو اما ان يكون شر الحسام واجب بهذا التقسيم
الذي ذكرناه وبيان الذي هو فضل من الكمالات التي هي بعد الكمالات
الثانية ولا هو مقتضى الطبيعة فقده ليس بشر قوله فالشر في اشخاص الموجود
قليل ومع ذلك فان وجود الشر في تلك الاشياء تابع للحاجة
الى الخير معناه ان الشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك
فان ذلك الشر تابع للخير وقد ذكرناه قوله فان قيل فلم لا يقال كان
جايزان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر هذا هو السوال الذي
ذكرناه والجواب عنه **قال الشيخ** وبالجملة الى قوله مستقر **التفسير** لما اثبت ان
النفوس الناطقة باقية بعد فناء الابدان اراد ان يبين حالها في السعادة

والسعاده ويسمى هذا المعاد الروحاني **قال الشيخ** فنقول يجب ان تعلم قوله
الشرع **التفسير** المعلوم اما ان يكون جسمانيا فقط واما ان يكون روحانيا
فقط واما ان يكون جسمانيا وروحانيا والشيخ اثبتها هنا اما الجسماني
فلانه يقول صاحب شرعنا محمد المصطفى صلوات الله عليه واما الروحاني
فلانه نوع من القياس كما سياتي **قال الشيخ** فنقول الى قوله مستقر **التفسير**
ههنا بحثان البحث الاول في اثبات ان النفس لها بعد المفارقة عن
البدن بالموت سعادة ولذة او شقاوة والم عقلية وهذا البحث
مبني على اصول الاول ان لكل قوة من القوى النفسانية البدنية منها
وغير البدنية لذة وخيرا واذى وشرا لائقا بها فيجب علينا ان نعلم هذا بالاستقراء
مثاله ان قوة الذوق لذتها الحاصلة لها ادراك الطعوم الملائمة
لها واذيها ادراك الطعوم المنافية لها الكريهة بالنسبة اليها وكذلك قوة
السمع السمع والبصر واللمس ولذة الغضب الظفر والغلبة ولذة الوهم
الرجا واذى كل واحد منها ما يضاده ويكرهه على هذا من الوجود
فان الامور المدركة بهذه القوى منقسم الى ما يكون ملائم ومناسبة
لها فيكون ادراكها بحصولها لذة لها وكمالا لها والى ما يكون منافرة
منافية لها فيكون ادراكها بحصولها الما واذى لها وبالجملة لكل هذه القوى
كمالها وان لذتها شعورها وادراكها وشعورها بحصول المنافي لها فيكون
ذلك الملائم الموافق خيرا لها وكمالا وذلك المنافي شرا ونقصانا والاصل
الثاني ان هذه اللذات تختلف في مراتبها ومقاديرها بحسب شدة المناسبة
وضعفها فكلما كان الشي اكثر مناسبة وملائمة للقوة كانت لذتها عند
حصولها لها اكثر واعظم واما شدة الادراك وضعفه فالذي كان الادراك

الاكل كانت اللذه اكمل واما لكثرة الشى الملائم فكلما كان الملائم اكثر
كانت اللذه اكثر واما لمعاده وسرعه زواله فالذى كان اودوم كانت
اللذه اكثر لسده الشوق فالذى كان الشوق اليه كانت اللذه عند
الحصول اكثر الاصل الثالث قد يكون الانسان عالما بكون الشى لذيذا
ولكنه لا يشتاقه ولا يرغب فيه لانه ما ادرك حقيقته ولم يبلغ الى كنهه كالعنين
فانه يعرف ان فى الجماع لذه لكنه لا يشتهيه الشهوه المخصوصه لما انه لم يدرك
حقيقتها بل يشتهيه اخرى كمن يشتهى ان يجرب ما يحصل له ادراك و
كذلك حال الاكمه عند الصور الجميله والاصم عند الالحان الموزونه الاصل
الرابع ان اللذات غير مقصوده على ما يشارك الانسان فيها سائر
البهائم وهى لذه الاكل والجماع والغلبه وغيرها من الكمالات الحسيه
اذ لو كان الامر كذلك لكانت الملائكه المقدس عادمه للذه والغبطه
وليس الامر كذلك فانهم من اللذه والطيب ما لا نسبة له الى هذه
اللذات الحسيه وحال ما لا يلتفت الى تلك اللذات حال العنين
ما لا يلتفت الى لذه الجماع وحال الاكمه ما لا يلتفت الى الصور الجميله وحال
الاصم الاصلخ الذى لم يسمع قط بالالتفات الى الالحان المطربه اللذيذه
فاما لا يحس بطيبها وان لم يدرك كنه حقيقتها الاصل الخامس انه قد يعين
القوه المدركه لما لها الذى هو ملائم لها لكن يكون هناك شاغل للنفس
ومانع يحسبه يكرهه ويوثر ضده عليه مثل كراهه بعض المرضى للحلو وشهوتهم
للطعوم الرديه الكريهه كمن تولد فى معدته خلط ردى فانه يستلذ اكل
الطين والفحم والجص والاشيا الذى تنفر عنه الطباع والامزجه الصحيحه
وربما لم يكن كراهيه لكن كان عدم الاستلذاذ مثل الخائف الذى يحضر

مع لذه فانه لا يدركها لشاغل الخوف ولا يستلذها والعاشق قد يكون القوه
المدركه ممنوه بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه لان شاغلا يشغلها
عن ذلك فاذا زال الشاغل والعائق رجعت الى غريزتها وادركت المها
كالمحرور الذى لا يحس لمراره فمه لغلبه المراره على مزاجه فاذا صلح مزاجه
وبعث اعضاؤه ادرك مراره الفم وكالخدر فانه اذا اصابته النار لا يشعر بها
فاذا زال الخدر يشعر بالبلاء العظيم وكذلك قد لا يشتهى المريض الغذاء وهو
ادفع شى له ويمتنع عنه مدة طويلة فاذا زال المرض رجع الى واجبه
من الطبع واشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه و
اذا تمهدت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقه كمالها الخاص بها ان
تصير عالما عقليا مرتسما فيها صور الحقائق كلها على الترتيب الذى عليه الوجود
مبتدا من المبدا الاول اى من واجب الوجود لذاته الذى هو مبدا الكل
سالكا الى الجواهر الشريفه الروحانيه المطلقه اى العقول المجرده عن الماده
على اصطلاح الحكما والملائكه الكروبيه على لسان الشريعه ثم الروحانيه
المتعلقه بالاجسام نوعا من التعلق اى النفوس الفلكيه على لسان الحكما
الملائكه السماويه على لسان الشريعه ثم الى الاجسام العلويه الشريفه
افلاكها وكواكبها بهيئاتها وحركاتها وقواها وافعالها ثم الى صوره كان
الاربعه والمتولدات منها مجملا على وجه ثم كذلك على الترتيب حتى
ينطبع فيها صور الوجود كلها على ما هو عليها فتصير عالما عقليا موازيا للعالم
الوجود على هيئات مرآة مجلوه موازى شطر صوره الاشيا كلها فان
طبقت فيها على ما هى عليها المقرر ثبت بدا لما هو الحسن المطلق الى قوله
وبتحداه ومنتقشا مثاله فاعلم ان القول بالاتحاد باطل قد دل البرهان

علمه والشيخ معترف فلا ادري لما اختاره ولعل المراد به ان
ادراك هذه المعاني بحصر سلطعاني السمع كالنفس في السمع ولنرجع
الى ما كنا فيه فنقول اذا اعتبر هذا الكمال بالكمالات التي لسائر القوى وجد
في المرتبة التي يصح معها ان يقال انه افضل واتم من سائر الكمالات
بل لا نسبة لسائر الكمالات اليه بوجه من الوجوه لا في الفضيلة ولا في الدوام
والكثرة اما قوله بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة ودواما وكثرة وسائر
ما سوى الذوات المدركات مما ذكرنا فاعلم انه شرع من هاهنا في بيان ان لذة النفس
الناطقة من مدركاتها اكمل واتم من لذة سائر القوى من مدركاتها وذلك
من وجوه احدها ان مدركات النفس الناطقة الذوات لان مدركاتها
ذات الواجب الوجود لذاته والملائكة والكليات ومدركات سائر
القوى مدرك مدركاتها الملذة والملائمة ان يكون ملاقاه بالاسطح وانما
يكون ملاقاه بالسطوح والنفس الناطقة بعرض في الباطن وتعرف الكمال
بحسبها وفضلها واما قوله ولكنها في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل
لا نحس بتلك اللذة فاعلم ان هذا جواب عن سؤال يذكر هاهنا
اما السؤال فهو ان يقال ان كانت ادراكات النفس الناطقة
لمدركاتها لذة فلم لا نلتذ بها ونحن في هذه الحيوة الجسمانية فان
الادراك بقدر الطاقة البشرية حاصل هاهنا وجوابه انا انما لم نلتذ به في
هذه الحيوة الدنيا وهو لاشتغالها بتدبير البدن فان النفس ما دامت
مشغولة بالبدن وعوائقه ذهولها عما عند انغماسها في الرذائل والاثام
فاذا ادركت سائر المعقولات لا تحس باللذة كالممرور الذي لا يحس
بلذة العسل او كالخائف او كالنائم الذي صاحبته غشيته وكالخدر

الذي مسته النار والمريض الذي لا يحس بالم الجوع فلهذا لا يلتذ بالغذاء
ولا تخل اليها ونحن في عالمنا اللهم الا ان يكون واحد منا هو هاهنا من
عند الله قد خلع ربقة الشهوة والغضب واخواتها عن عنقه وطالع
شيئا من تلك اللذة فحينئذ الجبلة منها حالا ضعيفا وذلك عند
انحلال المشكلات واستيضاح المطالب النفيسة فالنفس الجاهلة
حينئذ تتالم بفوات لذتها لها لكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه
ويلهيه عما ابتليه كالخدر من اشتعال الخدر فانه لا يدرك الم النار فاذا
زال عنه شغل البدن كان كالخدر اذا عرض عليه النار فلا يدرك
المها فاذا زال الخدر ادرك الالم العظيم دفعة واحدة فيكون ذلك
هو العذاب الذي لا يساويه عذاب النار واما النفوس التي ادركت
المعقولات واكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فحقها ان
يلتذ لكن الانغمار في شغل البدن عطلها عن تلك اللذة
فيلتذ التذاذا ضعيفا ونسبة هذا الالتذاذ سطحها الى العدم من
ذلك وما هنالك انما اذا فكرت في مسألة عويصة مبهمة فعرض
عليك طعام لذيذ او شهوة اخرى حسنة وخيرت بينهما فانك تستخف
بالشهوة ان كنت كريم النفس فتؤثر اللذة العقلية على الحسية ونرى ان
اكثر الناس يتركون اكثر الشهوات تحرزا عن الفضائح وتحاملا
لعرض وشوقا له فيتركون معها الوطن من غير ما اكابر يحب تعرف عن هم
يستحقون ذلك اللذة محافظة على ماء الوجه فالنفوس الكاملة اذا
زال عنها شغل البدن بالموت كان مثلها مثل المحرور الذي ادرك
المطعم اللذيذ عرض المكان الاصلي وكان لا يشعر فزال عنه العارض

فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثل من كان له عشيقة فضاجعها وهو
نايم فانتبه فجاة فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثل من كان له عشيقة
فضاجعها وهو نايم الوصال واما النفوس التي فارقت البدن وقد
تنبهت لكمالها ولم تحصلها وهي نازعة اليه الا انها غفلت عنه لاشتغالها
بالبدن كان كالمريض الذي غفل عن حاجته الى الغذاء بالمرض فاذا
زال المرض احس بالحاجة اليه وتالم بعدمه ويتلف فكذلك هذه
النفس ادركت فقد كمالها ولا يمكنها تحصيلها فادركت الالم العظيم فهذا
هو الشقاوة البحث الثاني في احوال النفوس بعد المفارقة عن البدن
فنقول النفوس البشرية اذا فارقت عن البدن بالموت فلا ان
تكون في البدن منتبهة لكمالاتها الممكنة اولم تكن فان كانت منتبهة لها
ان اكتسبت شيئا منها واستعدت بذلك لحصول تمامها في الاخرة واما
ان لا اكتسب شيئا منها او لم تكن منتبهة فاما ان تكون ساذجة واما
ان تكون معتقدة اعتقادا باطلا فهذه اصناف اربعة ولكل واحد منها
حال من السعادة والشقاوة يمكن ان يدرك بنوع من القياس وعلى
طريق الاجمال ادراكا مناسبا لما ذكرنا اما ان النفوس التي تنبهت لكمالاتها
وحصلت منها شيئا واكتسبت استعدادا لحصول كمالها بعد المفارقة والموت
لكنها لم تدرك كمال لذتها في الدنيا لما ذكرنا فانها اذا فارقت البدن
وزالت عنها شواغله فلا محالة يحصل لها جميع الكمالات التي استعدت
لحصولها وتفيض عليها صور المعقولات كلها من المبدا الفياض لها
دفعة واحدة لتبدل المداد الذي لا يدركها الا الانفصام اذ لا مانع من
حصولها لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل ومثاله ما ذكرنا الالم

اذا اسه محبوب معشوقه مضطجعا معه لكن هذه النفوس الكاملة
ان اتبعت الشهوات وتلطخت برذائلها حصلت فيها هيئة راسخة الى
ما الفتها فتشتاق اليها وتتالم بفواتها بالما عظيما فالكمالات العقلية
الحاصلة في جوهرها تجذبها الى فوق وهذه الهيئة الراسخة تجذبها الى
سفل فيحصل من التجاذب الم بالغ الا ان هذا الالم ينقطع
لان جوهر النفس قد كمل وهذه الهيئات عارضة وقد انقطع بالموت
الاسباب المجددة لها فيزول بعد زمان ويكون قرب الزوال وبعده
بحسب رسوخ تلك الهيئة وبهذا ذهب اهل السنة الى عدم خلود اصحاب
الكبائر من المؤمنين اما اذا كانت هذه النفوس كاملة في العلم
زكية في العمل لم تتبع الشهوات ولم تالف عادات السوء فانها اذا
فارقت عن البدن بالموت فازت بالسعادة العظمى المذكورة ولا تتالم
بفوات الامور الدنياوية الا يسيرا في زمان قليل كمن نقل من
بلدة ومن اهله الى اقليم اخر وفوض الى ملكه وسلم اليه خزائنه ولم
ينازعه احد في ذلك فانه يفرح بذلك فرحا لا يدرك كنهها ومع ذلك
فقد يتذكر احيانا اهله وولده ويحن اليهم لكنه ينساهم بعد زمان قليل
من ذلك ونرجع الى حكم الاوائل اشارة الى ما ذكرنا واما
النفوس المنتبهة لكمالاتها المقصرة في تحصيل اسبابها الغير المكتسبة
لاستعداد حصولها في الاخرة العزة المانعة على حوادثها بموانع ذكرت
فانها اذا فارقت عن البدن وزالت الشواغل عنها بسبب استوائها
الطبيعية الى كمالاتها فبقيت مشتاقة الى الابد ولم ينلها الشيء فبقي في محنة
في جوهرها لا راحة لها ولا قرار لها لا تموت فيها ولا تحيا فان كانت مع

فلذلك مالت الشهوات ومالت الى الزخارف الدنياوية فانها اذا فارقت
البدن اشتاقت اليها وطلبتها فتضاعف لها العذاب ضعفين لكن
هذا العذاب لا يدوم لان الهيئة العارضة للنفس لا تدوم واما النقصان
الحاصل في الاستعداد للكمال فغير محو بعد المفارقة لان حصولها
بواسطة البدن ولا بدن واما النفوس التي لم تنبته في البدن لكمالاتها
الممكنة لها فهي اما ان تكون ساذجة واما ان تكون معتقدة اعتقادات
باطلة فان كانت ساذجة خالية عن الاعتقادات فانها اذا فارقت
عن البدن لا يشتاق الى كمالاتها لان الشوق اليها انبعث للنفس لها واذا
لم يتشوق اليها لم تتألم بفقد كمالها فالسلامة لحبه من هذا العذاب وانما
هو الجاحدين والمهملين والمعرضين عما اتى اليهم فالبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بتراء النفوس الساذجة ان فارقت عن ابدان
الصبيان كانت مستعدة لقبول المعقولات الاولية من الفيض لانها
من غير حاجة الى شيء من الاسباب وانما تحتاج الى استحكام تركيبها فان
استحكم كل استعداد لها سواء كانت متعلقة بالبدن او لم يكن فتنتقش
فيها صور المعقولات الاولية والتذت بها لذة ما واما المعقولات الثانية
فلا تحصل لها الا انها انما تستعد لها بواسطة القوى البدنية وهي الحواس
الظاهرة والباطنة وباستعمال الفكر والقياس وهذه اللذة
وان كانت قليلة فهي لذة فاذن نفوس الصبيان لم تحرم اللذة
مطلقا ولم تتعطل عنها فهو كما قيل نفوس الاطفال من الجنة
والنار راى اسنا لاواحده السعاده على الاطلاق ولا فائده لها
على الاطلاق واما النفوس المفارقة عن ابدان البله فلها كمال

نفوس الاطفال لان المعقولات الاول حاصلة لها ولا يبعد ان يكون
لها كمال ما يحتاج في استعداد حصوله الى آلة جسمانية لكن علائق البدن
تكون شاغلة لها عنها فاذا زالت تنتقش عليها ذلك فيكون لها نوع
من السعادة وان كانت قليلة بالنسبة الى سعادة النفوس المستعدة
ولذلك قال عليه السلام اكثر اهل الجنة البله واما النفوس التي اكتسبت
اعتقادات باطلة مخالفة للحق فانها اذا فارقت تتألم بذلك للمضادة
التي بينها وبين كمالاتها وانما لم تتألم قبل المفارقة لمانع وهو
الاشتغال بعلائق البدن فاذا زال المانع بعد ادركه كالخدر الذي
مسته النار فهذه احوال النفوس الشريرة بعد المفارقة عن البدن و
لنرجع الى شرح المتن قوله يجب ان تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخير
يخصها واذى وشر يخصها هذا هو الاصل الاول والمقصود منه اثبات
ان للقوة العقلية لذة والمنافي على ان لكل قوة من القوى البدنية
والنفسانية لذة تخصها والما يخصها واما اللذة فهو ادراك الملائم
اما الالم فهو ادراك المنافي ويدل على هذا الاستقراء وقد عرف
في المنطق ان الاستقراء لا يفيد الا الظن قوله هذه القوى وان
اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة الى قوله واذ
في لا محالة هذا هو الاصل الثاني والمقصود منه اثبات ان اللذة
العقلية اقوى من اللذات الحسية ومعناه ان هذه القوى وان
اشتركت في لذاتها في الشعور بالملائم لكن مراتبها مختلفة في الالتذاذ
بالملائم وقد لخصنا كلامه قوله فاتضح ايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل
في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته الى قوله

والاصم عند الالحان المستلذ هذا اصل آخر وهو جواب عن سوال وتقرير
السوال وهو ان ادراك المعقولات لو كان كمالا ولذة للقوة العاقلة
يوجب ان نحن ونشتاق اليه كالقوى البدنية فانها تحن الى مدركاتها
والجواب هو ان الشي قد يكون لذيذا لكنه لما لم يدرك لم يشتهيها لم يشتق
الذ مثل الصبي والعنين فانهما وان كانا يعلمان ان في الجماع لذة
فكذا لما كانا لا يدركان حسه بالذوق لم يشتاقا اليه ولم يهتما بتحصيله
وكذلك حال الاكمه بالنسبة الى الصور الجميلة وحال الاصم بالنسبة الى الالحان
الموزونة المطربة قوله ولهذا الحسان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو
كما للحمار الى قوله وهو مستفن لطبها المقصود منه ان اللذات غير مقصورة
على اللذات الحسية بل ههنا لذات عقلية وتقريره هو ان الملائكة لا ياكلون
ولا يشربون ونحن نعلم بالضرورة ان حالهم احسن والذ من حال الحمار في
لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات الحسية بل ههنا لذات عقلية
وتقريره هو ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ونحن نعلم بالضرورة ان
حالهم الطف والذ من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه فدل في ذلك على اثبات
اللذة العقلية قوله وايضا فان الكمال والامر الملايم قد تيسر للقوة و
هناك مانع او شاغل اعلم ان هذا جواب عن سوال ذكر ههنا وتقرير
السوال هو ان ادراك المعقولات لو كان كمالا وكمالا للنفس الناطقة
لما احزنا فقده وهو الجهل علينا بهذا الحجة والجواب هو ان ذلك
لمانع وشاغل وهو العلايق البدنية ثم ذكر لهذا امثالا وهو كراهة
بعض المرضى للطعم الحلو وشهوة للطعوم الردية الكريهة يمكن كما
في سقنقة ... روى فانه يستلذ اكل الطين والفحم والاشيا التي

منفرعنها الطباع السليمة والامزجة الصحيحة قوله فاذا عرفت هذه الاصول حصل
فيجب ان ننظر الى الغرض لما اثبت في هذه الاصول ان لكل قوة
كمالا ولذة ما عني بها كمال النفس الناطقة عني مبدا الكل واجب الوجود
لذاته وعني بالجواهر الشريفة المطلقة التي تسمى في لسان الحكمة عقولا محضة
وفي لسان الشريعة ملائكة كروبية وبالروحانية المتعلقة التي تعرف في
لسان الحكمة نفوسا فلكية وفي الشرع ملائكة سماوية قوله واذا نفس
هذه الكمالات المعشوقة التي للقوى الاخر وجدنا المرتبة التي من بينها ان
هذا الكمال الحاصل للنفس الناطقة من ادراكه المعقولات افضل
وادوم واقوى من اللذة التي حاصلة لساير القوى وذكر في بيان هذا
وجوها اما اولا فلان المدركات العقلية دائمة الوجود ومدركات
ساير القوى فاسدة متغيرة واما ثانيا فلان القوة العاقلة اشد وصولا
الى مدركاتها لانها تغوص في باطن الشي وظاهره والقوى الحسية
لا تدرك الا الظاهر الحسي واما ثالثا فلان مدركات القوة العاقلة
المعارف ومدركات القوى الحسية المعارضات ولا شك ان المجرد
اكمل واشرف واما رابعا فلان مدركات الحواس متناهية قوله ولهذا
انكم متى ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى
تجاوزه الحد الذي في مثله يقع هذه السعادة المقصود من هذا
الفصل بيان الحد الذي يخلص الانسان من الشقاوة ويوصله
الى السعادة من ادراك المعقولات فقال لا يمكنني ان انص عليه
ولكنه اكتفي بالبعض للمعارف في كتاب المباحثات قوله ان هذه
السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي وعدم لذلك

مقدمه وكما قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكه يصدر الى قوله
حتى تزكو النفوس وتبلغ السعاده التي تحصيلها اول لما هي عند العلم
الذي يحصل عند السعاده الحقيقيه شرع بعده في بيان ان هذه السعاده
لا يكمل حصولها الا باصلاح الجزء العملي وتهذيب الاخلاق وهذا
الكلام صحيح ما كان الاول في حد الخلق حده انه ملكه يصدر بها عن
النفس افعالها بسهوله من غير تقدم رويه وليس هو عباره عن نفس
الفعل بل الخلق عباره عن كون النفس بحيث يصدر عنه الفعل
بغير رويه لكن تمكن سامن عن رويه في حرف حرف كما ان ملكه
العلم ليس عباره عن حضور المعلومات بل عباره عن كونه بحيث تمكنه ان
يحضرها متى شاء من غير رويه البحث الثاني في اختلاف الاخلاق
فنقول الخلق اما محمود واما مذموم فالخلق المحمود الملكه التامه على الافعال
الفاضله المتوسطه بين طرفي الافراط والتفريط واصول الاخلاق الفاضله
الشجاعه والعفه والحكمه ومجموعها العداله واما الشجاعه فهي الخلق الذي
يصدر عنه الافعال المتوسطه بين افعال الجربزه والغباوه والطرفان
مذمومان وهذا الخلق الجميل قد يكون في بعض الناس غريزه و
طبعا وفي بعضهم يحصل بالرياضه ويستقر على عادته واما اسما الخلق
المذموم هو الملكه التامه على الافعال الرذيله الزائله المباعده
عن الوسط الى طرفي الافراط والتفريط كالبخل والشره والسهو
والجبن ونحوهما والناس يختلفون في الاخلاق فمنهم من يكون
الغالب عليه الاخلاق المذمومة وقلما يوجد انسان يخلو عن
خلق مذموم لكنهم يتفاضلون عنه وكذلك في الاخلاق المحموده

الا ان المجبولين على الاخلاق الحميده قليلون جدا وكذلك الصابرين
عليها بالرياضة واما المجبولين على الاخلاق المذمومة وقلما يوجد انسان
يخلو عن خلق مذموم لكنهم يتفاضلون عنه وكذلك في الاخلاق المحموده
الا ان المجبولين على الاخلاق الحميده قليلون جدا وكذلك الصابرين
عليها بالرياضه واما المجبولين على الاخلاق المذمومه وقلما يوجد انسان يخلو
عن خلق مذموم لكنهم يتفاضلون عنه وكذلك في الاخلاق المحموده الا ان
المجبولين على الاخلاق الحميده قليلون جدا وكذلك الصابرين عليها
بالرياضه واما المجبولين على الاخلاق المذمومه فاكثر الناس لان الغالب
على طبيعتهم الجهل وقلة التمييز والفكر الا ان الانسان اذا استرسل مع طبيعته
ولم يستعمل الفكر والتمييز كان الغالب عليه اخلاق البهايم لان الانسان
انما يمتاز عن البهايم بالفكر والتمييز فاذا اهملها كان قد انخلع عن الانسانيه
وصار كالبهايم بل اضل على ما اشار اليه الرسل اولئك كالانعام بل هم
اضل سبيلا البحث الثالث في العلة الموجبة لاخلاق النفس
في الاخلاق العلة الموجبة لها النفس وللنفس قوى ثلاث القوة الشهوانيه
وتسمى النفس الشهوانيه والقوه الغضبيه وتسمى ايضا النفس الغضبيه
والقوه الناطقة وتسمى النفس الناطقة ومصدر جميع الاخلاق هذه
القوى الثلث اما القوه الشهوانيه للانسان وغيره من الحيوانات
وهي التي يستايها جميع الشهوات للذات الجسمانيه كشهوة الاكل
والشرب والمباشره وهذه النفس لو وجدا سمي ولقوتها الانسان
ملكته واستولت عليه وكان الانسان اشبه بالبهايم منه بالناس لانه
همه يكون مصروفا الى استيفاء الشهوات فصارت غاية لا يحصل
الكمالات واذا املكتها القوه العاقله واستولت عليها كان الانسان

عنيفا ضابطا لنفسه يستعملها في حاجاته التي لا غنا عنها ويكفها عما لا حاجة
به اليه من الشهوات الردية واللذات الفاحشة واما النفس الغضبية
فيشترك فيها ايضا الانسان وساير الحيوان وهي اقوى من النفس الشهوية
واضر بصاحبها اذا ملكته واستولت عليه ويكون الانسان عند استيلاء
هذه القوة عليه اشبه بالسباع منه بالناس فاذا كانت هذه القوة
مذللة مقهورة كان صاحبها حليما وقورا واذا كانت غالبة مستولية على
صاحبها كان صاحبها غضوبا سفيها طايشا عشوما واما النفس الناطقة
فهي التي تميز الانسان بها عن جميع الحيوانات وهي التي يكون بها الفكر والتمييز
والادراك والذكر والفهم وما يختص به الانسان وهي يمكنها ان تهذب القوة
الشهوانية والغضبية وتضبطهما وهذه النفس ايضا فضايل ورذايل اما
فضايلها فاكتساب العلوم والفضل وكف صاحبها عن الرذايل وقهر
الشهوانية والغضبية وتاديبهما وطلب الخيرات والفضايل واما رذايلها
فالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والريا ونحوها من
الرذايل فهذه هي السبب الموجب لاختلاف الناس في الاخلاق
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ونقول ايضا ان هذه السعادة
المستقلة لا تتم الا باصلاح العملي من النفس اعلم ان النفوس الكاملة ان
اتبعت الشهوات وتلطخت برذايلها حصلت فيها هيئة راجعة الى ما اقتضاها
فتشتاق الى الهيولى وما لم تعد اليها تألم الما عظيما فحصلت في جوهرها من الكمالات
العقلية تجذبها الى الملا الاعلى وهذه الهيئة الراسخة تجذبها الى الاسفل
فيحصل لها المعاد الملكوتي لم يتكامل لهذا الاسم السعادة الحقيقية الا بعد
الاعمال وتهذيب الاخلاق فان النفوس الكاملة المهذبة الاخلاق
اذا فارقت البدن نالت السعادة العليا ولذة عظيمة كما ذكرنا

تأمل

قوله

قوله وتقدم لذلك مقدمة انما قدم هذه المقدمة لان تهذيب الاخلاق
اصل في اصلاح الجزء العملي قوله ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس
افعال بسهولة من غير روية هذا هو حد الخلق وقد ذكرناه قوله وقد ذكر في
كتب الاخلاق ان استعمال الوسط من الخلقين الضدين المراد منه ما ذكرنا
هو ان الخلق ليس عبارة عن استعمال الوسط من طرفي الافراط والتفريط
بل هو عبارة عن ملكة استعمال الوسط منهما قوله وملكة الوسط كانها موجودة
للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى الحيوانية فان يحصل فيها
الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها الاستعلاء والاستيلاء كما
ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية
ولكن بعكس هذه النسبة معناه ان ملكة الوسط انما تحصل اذا كانت
النفس الناطقة مستولية على القوى الحيوانية مالكة لها كاسرة لها وانها تكون
مغلوبة مكسورة منقادة للنفس الناطقة وملكة الافراط والتفريط تحصل
بعكس هذا وهو ان تكون القوى الحيوانية مالكة للنفس الناطقة قاهرة
لها ولما كان عند هذه النسبة يكون الانسان اشبه بالبهائم منه بالناس
قوله ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا
قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس
هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شانها ان تجعلها
قوي من العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه معناه ان القوى
الحيوانية اذا ملكت النفس الناطقة واستولت عليها صارت النفس
منقادة لها تتبعها حيث شاءت واردت وحصلت للنفس علاقة قوية مع
البدن ووجه وشدة شغلها اليه وتصرف همها الى جانب البدن

استكمال بعضا بلماوا اما قوله و اما الملكة الوسطى فالمراد منها التنزه عن الهيئات
الانقيادية وتبقية النفس على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه
معناه ان الانسان اذا حصلت له ملكة استعمال الوسط بين طرفي
الافراط والتفريط في الافعال لم يحصل في نفسه الناطقة هيئة الانقيادية
وبقيت على فطرتها واستفادت هيئة الاستعلاء وهي لا تصير جوهرها
ولا تميل بها الى جانب البدن بل تصرفها عنه فلا تكون قوية العلاقة
مع البدن ولا شديدة الانصراف اليه لان جوهر النفس انما كان البدن
هو الذي يغمره ويلهيه ويعطله عن الشوق الذي يخصه من طلب الكمال
الذي له وعن الشعور بلذة الكمال معناه ان استعمال القوى الناطقة للآلات
البدنية واقبالها عليها يلهيها ويشغلها عن الشوق الى كمالاتها وعن طلبها
وعن الشعور بلذة كمالها ان حصل وبالالم ان فقد لا بسبب ان النفس منطبعة
في البدن او منغمسة بل بسبب العلاقة التي كانت بينهما وهو العشق
على تدبيره فاذا فارقت البدن وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاشتغال
به كانت حالها شبيهة بحالها وهي متعلقة بالبدن لكنه تناقص من ذلك
العلق تزول عنها حركة الشوق الذي لها الى كمالها وما يتعلق به
تكون محجوبا عن الاتصال بكمال سعادتها فتكون لها انجذاب الى كمالها فوق
وانجذاب الى تحت ويحصل عدم حركات متوسطة [illegible] قوله ثم ان
تلك الهيئة الردية مضادة لجوهرها مؤذية لها معناه ان تلك الهيئة
الردية الحاصلة في البدن من استعمال ملكة طرفي الافراط والتفريط
مضادة لجوهر النفس مؤذية لها وانما لا يدركها قبل المفارقة لاشتغالها
بامور البدن وانغماسها فيها فاذا فارقته احست بتلك المضادة

وتاذت

وتاذت بها قوله وهذا الاذى ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب
والعارض الغريب لا يدوم معناه ان الالم الذي يحصل من تلك الهيئة البدنية
الردية لا يدوم لانه ليس لامر عارض غريب وهي استعمال طرفي الافراط
والتفريط في الافعال والجري على مقتضى القوى الحيوانية فاذا زالت
اسبابها زالت هي وتزكو النفس وتبلغ الى محل سعادتها قال رح
ويجب ان تعلم ان قوله المبادي العشر المقصود من هذا الكلام بيان
المبدا والمعاد على سبيل الاجمال اي بيان كيفية نزول الموجودات
من الاشرف الى الاخس فالاخس ثم صعودها من الاخس الى الاشرف
والمقصود هو ان اشرف الموجودات هو المبدع بل لا اشرف الموجود الله
في الشرف ويليه العقول وتسمى الملائكة الروحانية في لسان الشريعة ويلي
العقول النفوس ثم يتلي وجود المادة القابلة للصور الكائنة
الفاسدة وهي اخس الجواهر لانها تبقى بالقوة لا بالفعل فهذه مراتب
النزول الى الاخس اما كيفية الصعود الى الاشرف فهو ان الهيولى
لكلما قابلات تتصف بالصور الجسمية ثم بالصورة النوعية
العنصرية فيحدث المزاج ثم يحدث الجماد ثم يحصل النبات ثم الحيوان ثم الا
والانسان يشرف بالنفس الناطقة واشرف الناس من يكون نفسه
كاملة في قوتيه العملية والعلمية واما في قوته العلمية فان تكون المعقولات
كلها حاصلة له بالفعل او بالقوة القريبة غاية القرب من الفعل
فتصير النفس كمرآة مجلوة ينطبع فيها صور الاشياء كلها كما هي عليها من
غير اعوجاج فيها ويليق بها وانما يحصل هذا بالممارسة للعلوم الحكمية
واما في القوة العملية فهي ان تتطهر النفس عن الاخلاق الردية والعادات

الحسنة والملكات السيئة وتكلمه بالعادات الحسنة والملكات الفاضلة
الوصية انما تحصل هذا بالطرف المذكور في الكتب الاخلاق وبالمواظبة
على الوظائف الشرعية والسنن المسنونة من العبادات البدنية والمالية
للوقوف عند توقيفات الشرع وحدوده ولما داوامره ونواهيه مايسرا
ملتفتا في تطويع الامارة بالسوء للنفس المطمئنة اعني تسخير القوى البدنية الشهوية
والغضبية للنفس وتحصل الناس من صارت نفسه عقلا بالفعل وحصل
له الاخلاق الحسنة وما يحصل هو لازم سعادة مرتبة النبوة وهو الكمال
لقوة النفسانية حسا نص على عدد كرت ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله ويجب ان نعلم ان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه
ادون مرتبة من الاول يعني بالاول الواجب الوجود لذاته وهو الله تعالى لم
ان الموجودات انما توجد من الواجب الوجود لذاته مرتبة مما يكون اقرب
الى في مرتبة الوجود يكون اشرف من الابعد منه الى ان يبلغ الوجود الى
الاخس قوله فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى
عقولا معناه ان افضل الموجودات بعد الواجب لذاته هو العقول وبدل
على ان كمالاتها حاصلة لها بالفعل من كل وجه قوله ثم مراتب الملائكة الروحانية
تسمى نفوسا معناه ان بعد العقول اشرف الموجودات النفوس
المتعلقة بالاجسام قوله واقصاها الانسان ولعا قائل ان يقول هذا
يشعر بان النفس البشرية افضل من النفوس الفلكية قوله وهذه الحركات
النباتات يعني بيان الاقصى هذا الانسان الحيوان وبعد الحيوان
وبعد الحيوان النبات قال الشيخ والامور الحادثة الى قوله بالتوسط
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان اشارة الحوادث الارضية الى

الى قضاء الله وقدره قوله والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات
القوى الفعالة والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية
معناه ان سبب حدوث الحوادث في هذا العالم مصادمة القوى الفعالة
والمنفعلة الارضية يعني به سبب القريب ويعني بالتصادم الاجتماع والتركيب
على هذه الدعوى هو ان هذه الامور حادثة وكل حادث فله سبب فهذه
الامور لها اسباب وتصادم القوى الفعالة الارضية والمنفعلة ايضا حادثة
فلا بد من استناده الى تصادم القوى الفعالة السماوية قوله اما القوى الارضية
فيتم حدوث ما يحدث ههنا منها معناه ان حدوث الحادث من القوى الارضية
بتمكين احدهما القوى الفعالة فيها وهي اما طبيعية واما ارادية وثانيها
القوى المنفعلة وهي الطبيعية واما الارادية قوله واما القوى السماوية فيحدث
عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلاثة اوجه معناه ان حدوث
الحوادث في هذا العالم عن القوى السماوية على ثلاثة اوجه احدها من تلقائها
اي من ذاتها لا بشركة الامور الارضية وثانيها اما من طبائع اجسامها
وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الارضية واما من
طبائعها النفسانية وثالثها ان يكون حدوثها عنها لمشاركة الامور الارضية
قوله وقد اتضح لك ان للنفوس المحركة للاجرام السماوية ضربا من التصرف
المقصود منه بيان هذا الوجه الثالث معناه ان النفوس السماوية
مدركة للحوادث من الجزئية لانها مدركة لاسبابها والعلم بالسبب موجب
للعلم بالمسبب قوله وانها ينتهي الى طبيعة وارادة موجبة ليست ارادة
واثراه غير جائزة ولا حادثة معناه ان هذه الحوادث صادرة اما عن
عن طبيعة واما عن ارادة موجبة قوله ولا ينتهي الى الغير معناه ان هذه

الحوادث غير صادرة عن القسر لان القسر اما ان يكون عن الطبيعة واما ان يكون
عن الارادة فاذن القسر ينتهي اما الى الطبيعة واما الى الارادة قوله ثم ان
الارادات كائنة بعد ما لم تكن معناه ان الارادات لا بد لها من سبب يوجبها
لانها حادثة وكل حادث لا بد له من سبب يحدثه ويوجبه فهذه الارادات
لها اسباب يوجبها قوله وليست توجد بارادة والا لذهب الى غير
النهاية معناه لا يمكن ان هذه الارادات لها سبب يوجبها اما ارادة
اخرى والا فذات المريد واما غيرها فانه يستحيل ان يكون السبب ذات المريد
والا لزمت بدوام ذاته فاذن هذه الارادات مستندة الى اسباب
ارضية او سماوية وتلك الاسباب موجبة لتلك الارادة قوله واما الطبيعة
فان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى
امور سماوية وارضية معناه لما استند ايضا الارادات الحادثة الى
اسباب سماوية وارضية اراد ان يثبت ان الطبيعة ايضا اذا كانت
حادثة فلا بد من استنادها الى اسباب ارضية وسماوية قوله وان لازدحام
هذه العلل وتصادمها نظاما يتبع الحركة السماوية قوله فاذا علم الاوائل
وما هي اوائل وبسائطها علمت التوالي ضرورة لما ان اسباب الحوادث
الكائنة في هذا العالم مستندة الى علل هي مستندة الى امور سماوية فاذا علمت
تلك الامور التي هي اسباب لهذه الامور علمت هذه الامور لما ثبت
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله فمن هذه الاشياء ان النفوس
السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات عني بالنفوس السماوية النفوس المباشرة
للحركات السماوية وبما فوقها العقول وهذه العقول والنفوس عالمة بالجزئيات
الكائنة في هذا العالم اما العقول فهي عالمة بها على وجه كلي واما النفوس

فهي عالمة بها على وجه جزئي واذا كان كذلك كانت النفوس السماوية
والعقول التي فوقها عالمة بما يكون وتلك التصورات مبادي لصور الكائنات
ههنا اذا كانت ممكنة وقد سبق هذا فيما سلف واذا كان الامر كذلك
كان ذلك الممكن موجودا لا عن سبب سماوي ولا عن سبب ارضي بل يكون
موجودا عن تاثير تلك المبادي والامور السماوية قوله بل انما تاثير مبادي
وجود ذلك الامر في امور السماوية معناه ان المؤثر بالحقيقة لا الامر السماوي
بل المؤثر بالحقيقة مبادي الامر السماوي لانها اذا عقلت مبادي ذلك الامر
علة الامر واذا عقلت ذلك الامر وجد ذلك الامر لانه لا مانع منه
الا عدم علة طبيعية او وجود علة ارضية مثال عدم علة الطبيعة الارضية
هو ان لا يوجد سخونة ولا يكون فيه سخونة طبيعية ارضية فيحدث تلك السخونة
عن تصور المبادي السماوية وجه كون الحرقة كما انه يحدث في ابداننا من
تصورنا احوال تحدث ذلك فيما لعدم فالحاصل انه يدعي ان التصورات
التي للمبادي السماوية قد يكون موجبة للاثار من غير توسط الاسباب
الارضية كما ان تصورات الانسان قد توجبها واما مثال العلة الطبيعية
الارضية فمثل ان يوجد المبرد بالتصور السماوي للتحريك وجود ضدها
يوجد المبرد بعكس البرد وتقدره كما تعرضوا المعصب اسباب البرد
فيما قوله فاصناف هذا حالات الامور طبيعية او الهامات تتصل
بالمستدعي عن اصناف هذا القسم تاثيرات الامور السماوية لا الكائنات
الامور الارضية قوله وليس هذا يتبع تصورات السماوية بعلم جميع
ذلك معناه ان واجب الوجود لذاته عالم بهذه الكائنات وهذه
الكليات مستندة اليه لكنه بتوسط الامور السماوية فالكل اذن معنده

قوله ظننت هذه الامور ما ينفع بالدعوات والقرابين معناه ان سبب
علم واجب الوجود لذاته ينتفع بالدعوات والقرابين لولا علمه بهذه
الامور لما انتفع بهذه الامور قوله ولهذا يجب ان يخاف المكافاة
على الشر ويتوقع المكافاة على الخير معناه هو انه لكون الواجب الوجود
لذاته عالما بهذه الكاينات وجب ان يتوقع المكافات على الشر وجميعه
انما هيئت بظهور اماراته واماراته ضرباته قوله وهذه الحال معقولة عند
المبادي صح ان يكون بها وجود معناه ان المكافاة على الشر والمجازاة
على الخير معلومة لواجب الوجود لذاته وللعقول والنفس وكونها نافعة
صح ان يكون لها وجود فان لم يكن فهناك مما لا يدرك او يسمى لمنعه
عن الوجود لاجل انه بالوجود اولى ولا يمكن الجمع بينهما في الوجود قوله
واذا شئت ان تعلم ان الامور التي جعلت نافعة مودية الى المصالح قد
اوجدت في الطبيعة معناه ان الامور النافعة المودية الى المصالح مو
جودة في عالم الطبيعة ويدل عليه حال منافع اعضاء الحيوان والنبات
والحكم الموجودة فيها وليس سببها الطبيعة ويدل عليه حال منافع
اعضاء الحيوان والنبات والحكم الموجودة فيها وليس سببها الطبيعة
لان الطبيعة لا شعور لها فلا يمكنها ان تفعل على القانون الحكمي بل
مبداها العناية على الوجه الذي ذكرت **قال الشيخ** وعلى ذلك عليه الى قوله
كيف تبصر **التفسير** شرح هذا الكلام قد تقدم في شرح اسناد الحوادث
الارضية الى قضائه تعالى **قال الشيخ** واعلم ان السبب الى قوله الاول
التفسير اقول المقصود من هذا الفصل اثبات ان افعال العباد واقعة
بقضاء الله وقدره بل جميع الكائنات بقضائه وقدره وتلخيص الكلام

وهو ان هذه الامور الكائنة بعد ما لم تكن وكل ما كان كذلك فلا بد من
اسباب واسباب هذه الامور اما الطبيعة والارادة او الاتفاق
اما الطبيعة فمبداها ثم هناك واما الارادة فهي كاينة بعد ما لم تكن فلها
اذا سبب وعلة وليس علتها ارادة اخرى متسلسلة الى غير نهاية
بل اسبابها امور من خارج اما ارضية واما سماوية والارضية مستندة
الى السماوية وباجتماع الاسباب السماوية والارضية يجب وجود الارادة
واما الاتفاق فهو يحدث عن اجتماع الاسباب السماوية والارضية
والاسباب مستندة الى واجب الوجود لذاته فاذن الكل من عنده
ثم فسر القضاء والقدر فقال القضاء من الله سبحانه هو الوضع الاول
البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج معناه ان القضاء هو
الاسباب البسيطة والتقدير توجيه تلك الاسباب الى المسببات
على التدريج باجتماع تلك البسائط **قال الشيخ** ولو امكن الى قوله حادثه
التفسير المقصود من هذا الفصل اثبات الانسان لا يمكنه ان يعلم
الامور المستقبلة في هذا العالم بجمعها وكميتها لان ذلك يتوقف على
العلم بجميع الحوادث السماوية والارضية وذلك غير ممكن للانسان
والوقوف على غير الممكن فالعلم بالامور الغائبة غير ممكن ولهذا جاء في
الكتاب الالهي لا يعلم الغيب الا الله قوله وهذا المنجم القائل بالاحكام
مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى برهان فاعلم
ان هذا جواب عن سؤال على قوله لا يمكن الانسان ان يعلم الغيب
وتقرير السؤال هو ان يقال المنجم الذي يقول بالاحكام يخبر عن الغائبات
جوابه المنجم لا يقول بالاحكام عن العلم بل عن الظن لان اوضاع

الاولى ومقدمات ليس برهانية بل انما يجربها ويعتاد عن قياسات معر
ية او خطابية وربما يدعي الوحي واذا كانت المبادي ليست بنفسها فالمسايل
ايضا كذلك وان سلمنا ذلك لكنه انما يعتمد من دلايل خمس واحد
من اسباب الكاينات وهي الدلايل الفلكية ولا بد عن ان علمه يحيط
بجميع الامور السماويه ولو ادعى ذلك فلا يمكنه ان يعلم جميعها في كل وقت
مع انه لا طريق في الحساب الى معرفة كل ما يحدث في الفلك وان سلمنا
انه يمكن ذلك لكن معرفة المغيبات انما يتم بمعرفة الامور السماويه والارضيه
لانها انما يوجد بمخالطة الامور السماويه والارضيه فما لم يعلم جميع الامور
السماويه والارضيه لم يتم الانتقال الى المغيب فثبت انه لا ثقة بقولهم
بعد تسليم مقدماتهم صادقة قال الشيخ ونقول الى قوله اخبرنا بها المنذر
المقصود من هذا الفصل اثبات اصلين احدهما اثبات النبوة والثاني
بيان كيفية دعوى النبي بعد اثبات الاصل الاول واعلم ان البرهان المذكور
يشتمل على مقدمات المقدمة الاولى انه قد علم ان الانسان يفارق
عن ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده لان غذاه
ومسكنه وملبسه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه ان يقوم باصلاح
تلك الامور الكثيرة بل لا بد وان يكون اناس اخرون ليعين كل
واحد منهم صاحبه حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ الالات الذراعة
وهذا يخبز لذلك وذلك يطحن لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكتفيا ولهذا
صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان الجمع الذين يكونون في الصحراء
وان كانوا مجتمعين لا يشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين
فثبت انه لا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة واجتماع

فيها فايده ويجب ان يكون تلك العادات مكرره ليستحفظ التذكر بالتكرر
وذلك التذكر لا يكون الا بافعال او اسباب سوى في الحال وما يحمله
يجب ان يكون ذلك التذكر بالسبهات والمسهيات اما حركات واما عدم
حركات واما الحركات فمثل الصلوة فانها وجب في اليوم والليلة
خمس مرات ليحصل للمصلي تذكر المعبود ولا محالة خمس مرات وذلك
التكرر سبب الاستحكام التذكر الموجب لاستمرار السنن الداعية
الى العدل الذي هو سبب بقاء النوع الانساني واما العدم الحركة
فمثل الصوم فانه وان كان امرا عدميا فانه منبه صاحبه على ان السنن
مرسلا مهملا ويجب ان يخلط بهذه الاحوال امور يشتمل على المنافع
الدنياويه كالحج والجهاد فانها يعرض التذكر منفعة عظيمة والموضع
الذي يعينه لهذه الامر ينبغي ان يكون يسكن الشارع ليذكره ايضا
ذلك لان ذكره يذكره في هذه البقعة ولا يكون المبادي يعضي على
الامة كافة بل يجب ان يجاوز اليه ليكون اوقع في قلوبهم واعلم ان افضل
العبادات الصلوة لان المصلي يخاطب بعد مصاح اياه كانه من
بدنه ولهذا يجب على المصلي ان يستعدها ولا يمارب العاده بواجبه
الانسان بعينه عند لقاء الملك الانساني من الطهاره والنظافه ويجب
ان يسن في الطهاره سنا بالغه ويجب ان يسن عليهم في الصلوة الخشوع
والخضوع وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات الى المراتب كما
يكون الانسان عند لقاء الملك الانساني فهذه الاحوال ينفع بها العامة
في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيمدون بهم التشبث بالسنن
والشرايع ولولا هذه المذكرات لنسوا الله تعالى والمعاد

القرائض ورتبها ورتب بعد الى فهذا فائدة هذه العبادات بالنسبة
الى الامور الدنياوية قال الشيخ ونعنيهم الى قوله رب العالمين التفسير لما
فرغ من بيان منافع العبادات في المعاش بين نفعها في المعاد وتلخيص
كلامه وهو قد ثبت ان السعادة الحقيقية الاخروية انما تحصل بتزكية
النفس عن الهيئات الردية المضادة لاسباب السعادة وهذه التزكية
انما تحصل باخلاق وملكات فاضلة تكتسب بافعال تصرف النفس عن اللذات
وعن القوى الجسمانية مرتاضة مطيعة للنفس لا تكون عائقة لها عن التوجه الى الامور
المناسبة لها وهو الاستغراق في البدع واذا كانت النفس كثيرة
الرجوع الى ذاتها وما يذكرها لم تغفل عن الاحوال البدنية ونفسها
على افعال معينة خارجة عن العادة مخالفة للطبيعة مسماة على المكلفة كالافعال
المشروعة فانها تذكر النفس المعبود الحق والملائكة والاخرة ارادت
او لم ترد فيتقرر فيها بذلك هيئة الارتفاع عن البدن وتعودها التسلط
على البدن وقواها ولا تنفعل عنه ولو جرت عليها احوال بدنية لم توجب
فيها هيئة وملكة انجابها لو كانت مستفادة للبدن من كل وجه والى هذا
المعنى اشير في الكتاب الالهي بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات فان
الانسان اذا واظب على هذه العبادات حصل له ملكة الالتفات
الى جانب الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد
للفوز بالسعادة الحقيقية بعد مفارقة النفس عن البدن وهذه الافعال
لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله فلا يحط منها كالا انه يذكر
الله تعالى ويعرض عن غيره فكيف اذا فعلها من يعلم ان النبي مبعوث
من عند الله وانه تعالى ارسله وان حكمة اقتضت ارساله الى الخلق

المقدمة الثانية لا شك انه لا تتم المشاركة ولا يكمل الاجتماع الا بمعاملات
تجري بينهم المقدمة الثالثة لا بد في تلك المعاملة من سنة وعدل المقدمة الرابعة
انه لا بد لتلك السنة والعدل من سان ومعدل المقدمة الخامسة انه يجب
ان يكون ذلك السان مشافها للناس ويرشدهم الى السنة المقدمة
السادسة انه يجب ان يكون انسانا المقدمة السابعة يجب ان يكون هذا
الانسان مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات ليستعد له الناس
واذا ثبت هذه المقدمات فنقول لا شك ان الحاجة الى هذا الانسان
في ان يبقى نوع الانسان اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار
والحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين وسائر المنافع التي لا ضرورة
لها في البقاء فلما لم تهمل العناية تلك المنافع الجزئية فلان لا تهمل وجود
هذا الشخص اولى فوجب في الحكمة وجود النبي فهذا تلخيص كلامه قال الشيخ
فهذا الانسان الى قوله الحكمي التفسير لما فرغ من اثبات النبي شرع في بيان كيفية
دعوة النبي اذا وجد هذا الانسان وجب عليه ان يسن الشريعة باذن
الله تعالى ووحيه بواسطة انزال الروح المقدس فاول ما يسنه معرفة
الله تعالى وبيان تعرفهم ان لهم صانعا واحدا قادرا عالما بالسر والعلانية
وان له امر ونهي ويجب على الانسان الاتيان بامره والانتهاء عما نهى
عنه وانه تعالى يثيب المطيع ويعاقب من عصاه وانما يجب عليه ذلك
اولا لان عمدة امر النبي ضبط الناس بالترغيب في الثواب والترهيب
عن العقاب ولما كان مدار الامر كذلك وجب معرفة الاله المثيب المعاقب
قوله ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه
له المقصود من هذا الكلام بيان كيفية دعوة الخلق الى الله تعالى

اعلم ان الواجب في هذا الاصل عليه ان يعرفهم ان الله تعالى موجود
وواحد ولا شبيه له قوله ولا ينبغي ان يتعلم لشي اكثر معرفة هذا القدر
لا يكفي بل لا بد وان يعرفهم انه عالم لا يعزب عن علمه شي في الارض
ولا في السما قدير على كل شي فيجب ان يعرفهم جلال الله وعظمته وكبريا
بامثلة يكون عندهم عظيم جليلة قوله فاما ان يعدي بهم الى ان يكلفهم ان
يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان فالمراد انه لا يكلفهم في
معرفة التنزيه والتقديس بانه تعالى لا جسم ولا نظير له ليس كمثله
ولا يكلفهم لما ان يعلموا انه غير مشار اليه في مكان ولا جهة وانه غير
مشار اليه في مكان ولا جهة وانه غير منقسم بالقول وانه ليس
داخل العالم ولا خارجه لانهم لا يفهمون هذا المعنى فيعمون فيما لا مخلص
لهم عنه وربما ينكرون وجوده او يعتقدون بانه يع وذلك يشوش
امر المدينة عليهم قوله وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على
وجه يتصورون كيفيته معناه انه يجب على الشارع ان يقرر امر المعاد اى
الثواب والعقاب على وجه يفهمونه ويفهم ذلك بامثلة يتصورونها
واما الحق في ذلك فلا يذكر لهم الا مجملا وهو ان ذلك شي لا عين رأته
ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم قال الشيخ
ثم ان هذا الى قوله قرنين **النص** لما كان وجود الشي لا يتكرر في كل
وقت وجب ان يدبر النبي لبقاء سنته وشريعته تدبيرا ولا شك ان سنته
وشريعته مبنية على معرفة الصانع المثبت المعاد وجب اشتمال تلك
السنن والشريعة على العبادات المذكورة للمعبود والمعاد ويجب
ان يكون تلك العبادات معروفة تاذكرا مبدعه والمعاد والالام

وان جميع ما سنه وشرعه فهو من عند الله او جاء اليه على لسان الملك
قوله ويكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى فيهم والشريعة
التي هي اسباب وجودهم الى آخره معناه ان الفائدة في العبادات
بها الشريعة فيما بين الناس وفائدة بقا الشريعة نوع الانسان
وفوزهم في المعاد الى الله بعد فركة النفوس فهذا آخر شرح الكتاب

م م م
م م م
م م

